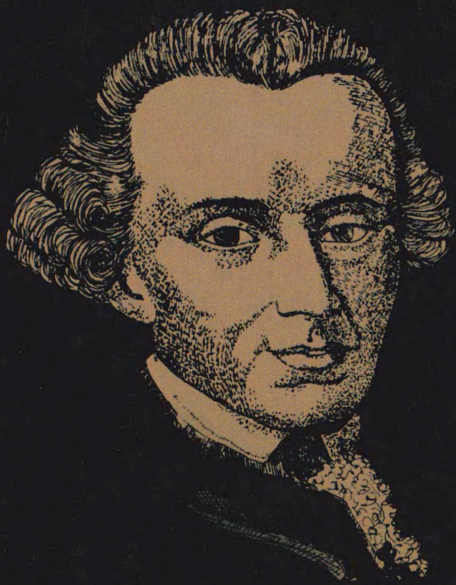
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

ERNST CASSIRER



KANT

VIAŢA ŞI OPERA

PARALELA 45 EDITURA

colecţia
biblioteca de filosofie

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Paul Gorban
Tehnoredactare & prepress: Luminița Badea
Coperta colecției: Ionuț Broștianu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CASSIRER, ERNST
Kant : viața și opera / Ernst Cassirer ; trad. de Adriana Cînța. - Pitești : Paralela 45, 2013
Index.
ISBN 978-973-47-1575-6

I. Cînța, Adriana (trad.)

14(430) Kant, I
929 Kant, I.

Prezenta traducere urmează ediția
Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke,*
Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 8

Ernst Cassirer

KANT.
VIAȚA ȘI OPERA

Traducere din limba germană
de Adriana Cînța

PARALELA 45



PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎNTÂI

Lucrarea pe care o public aici încheie ediția completă a operelor lui Kant, servind drept volum explicativ şi de completare. Ea nu se adresează aşadar cititorilor care consideră că, într-un oarecare sens, au „terminat” cu Kant şi cu învățătura sa, ci mizează pe cititorii care încă se mai îndeletnicesc cu *studiul* operelor kantiene. Acestora doreşte ea să le indice o cale care conduce de la periferia sistemului critic în punctul său central, de la diversitatea problemelor particulare la o privire de ansamblu liberă şi amplă asupra întregului gândirii kantiene. Ca atare, de la bun început, n-am intenționat să mă pierd în abundența problemelor specifice pe care le întâlnim în tot sistemul kantian, ci să reliefez, într-o sinteză energică, doar planul sistemului şi liniile majore şi decisive ale edificiului ideatic kantian. Valoarea cercetărilor minuțioase întreprinse de „filologia kantiană” în ultimele decenii nu trebuie subestimată, iar rezultatele la care aceasta a condus, în sens istoric şi sistematic, fireşte că trebuie luate în considerare şi în lucrarea de față. Şi totuşi, mi se pare că, adesea, această tendință a cercetării detaliate mai degrabă a împiedicat decât a favorizat intuiția vie a ceea ce înseamnă filosofia kantiană în ansamblul ei. În contrast cu acest tip de cercetare care vizează în primul rând dezvăluirea „contradicțiilor” lui Kant şi care, în cele din urmă, amenință să transforme întreg sistemul critic într-un agregat de astfel de contradicții, cercetarea de față tinde spre o imagine de ansamblu asupra lui Kant şi a sistemului său, aşa cum au avut-o Schiller sau Wilhelm von Humboldt. În acest scop, abordarea de față încearcă să urmeze calea inversă, respectiv de la multitudinea şi complexitatea aproape evidentă a problemelor speciale la naturalețea şi unitatea, la sublima simplitate şi la generalitatea ideilor fundamentale ale

sistemului kantian. Desigur, având în vedere limitele trasate şi impuse expunerii prin proiectul general al ediţiei, acest scop putea fi atins doar prin renunţarea la prezentarea exhaustivă a întregului *volum* al activităţii intelectuale kantiene. Am fost nevoit să-mi impun aceleaşi limite atât în privinţa părţii sistematice a lucrării, cât şi în cea a părţii biografice. În privinţa acesteia din urmă, conştient am trecut cu vederea abundenţa particularităţilor şi a ornamentelor anecdotice transmise de primii biografi ai lui Kant şi preluate de atunci înainte în toate biografiile. Am încercat să indic doar liniile directoare ale vieţii lui Kant, ceea ce apare tot mai determinat drept „sensul" unitar al acestei vieţi, în evoluţia sa umană şi filosofică. Sper că, prin acest demers, cunoaşterea individualităţii lui Kant n-a pierdut nimic. Asta pentru că autentica individualitate a lui Kant poate fi căutată doar în acele trăsături ale spiritului şi caracterului său pe care se bazează şi originalitatea sa filosofică şi creativă. Individualitatea sa nu constă în particularităţi şi ciudăţenii anume ale firii şi ale atitudinii sale în ceea ce priveşte viaţa, ci în orientarea spre *universal* care se manifestă atât în organizarea vieţii, cât şi în cea a operei. Am încercat să arăt cum ambele momente se condiţionează şi completează reciproc, cum fac trimitere la aceeaşi origine, iar în cele din urmă, conduc la un rezultat unitar, şi cum, prin aceasta, personalitatea şi opera lui Kant se constituie de fapt *dintr-o singură bucată*. În ceea ce priveşte cadrul exterior al vieţii, l-am prezentat doar în măsura în care reflectă şi exprimă conţinutul propriu-zis decisiv al existenţei lui Kant: esenţa şi dezvoltarea ideilor sale fundamentale.

Manuscrisul acestei lucrări era deja gata pentru tipar în primăvara lui 1916. Faptul că ea apare doar acum, la mai mult de doi ani după finalizare, se datorează războiului care a influenţat evoluţia întregii ediţii. Regret foarte mult această amânare a publicării, deoarece acum nu-i mai pot înmâna lucrarea celui care, de la primele ei începuturi, a însoţit-o cu participarea sa cea mai caldă şi mai fecundă. Din 4 aprilie 1918, Hermann Cohen nu se mai află

printre noi. Am încercat să prezint în altă parte[1] semnificaţia operelor sale pentru înnoirea şi evoluţia teoriei kantiene în Germania; nu mai vreau să revin aici asupra acestui subiect. Cu profundă recunoştinţă trebuie să-mi amintesc însă de impresia pe care, în urmă cu mai mult de douăzeci de ani, mi-au lăsat-o cărţile lui Cohen despre Kant. Sunt conştient de faptul că aceste cărţi m-au introdus pentru prima oară în problematica serioasă şi profundă a învăţăturii kantiene. De atunci, am revenit însă la problemele filosofiei kantiene prin studii proprii, mereu reluate şi în raport cu diferite teme, iar concepţia mea cu privire la aceste probleme s-a configurat diferit şi distanţat faţă de cea a lui Cohen. Mereu, însă, ideea metodică de care a fost condus Cohen şi pe care a situat-o la baza interpretării sale a sistemului kantian mi s-a dovedit eficientă, productivă şi avantajoasă. Pentru Cohen însuşi, această idee, cerinţa „metodei transcendentale”, a devenit chintesenţa filosofiei ştiinţifice. Datorită faptului că, în acest sens, el nu consideră sistemul kantian un întreg ermetic istoric, ci o expresie a *temelor* permanente ale filosofiei înseşi, acesta nu reprezintă pentru Cohen doar o potenţă istorică, ci o putere vitală activă în mod nemijlocit. Aşa l-a simţit el şi aşa l-a predat şi mai departe; şi tot aşa a înţeles şi raportul dintre filosofia kantiană şi problemele fundamentale generale ale vieţii spirituale germane. În multe dintre scrierile sale făcuse trimitere la acest raport, însă intenţia sa în ceea ce priveşte prezenta ediţie completă a operelor kantiene a fost să prezinte exhaustiv acest raport. Iar acum, această lucrare îndelung planificată despre „semnificaţia lui Kant pentru cultura germană”, a cărei schiţă mi-a prezentat-o cu câteva zile înaintea morţii sale, n-a mai ajuns să fie realizată. Şi cu toate că n-a mai fost posibil ca însuşi Hermann Cohen să facă parte din cercul colaboratorilor la această ediţie, numele său trebuie să rămână întotdeauna strâns legat de ea. Aşa cum a rămas prieten şi dascăl al tuturor colaboratorilor la această ediţie, tot aşa şi modul său de gândire a constituit unitatea ideală şi a însemnat în acelaşi timp

[1] „Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie”, în *Kant-Studien*, 17 (1912), pp. 252-273.

convingerea fundamentală comună, obiectivă şi metodică, care a rămas pentru fiecare dintre ei, în munca lor, determinantă şi călăuzitoare.

Schierke, în Munţii Harz, 14 august 1918
Ernst Cassirer

INTRODUCERE

Cu referire la Kant, Goethe spunea odată că orice filosofie ar trebui să fie iubită şi trăită dacă vrea să dobândească semnificaţie pentru viaţă. „[...] stoicul, platonicianul, epicureicul, fiecare, în propria sa manieră, trebuie *să se împace* cu lumea; aceasta este tocmai sarcina vieţii de care nimeni nu este scutit, indiferent de şcoala căreia îi aparţine. În ceea ce-i priveşte pe filosofi, ei nu pot să ne ofere nimic altceva decât forme de viaţă. [...] Sobrietatea riguroasă, cea a lui Kant de pildă, pretindea o filosofie pe măsura înclinaţiilor sale înnăscute. Citiţi-i viaţa şi veţi afla imediat cu câtă amabilitate retrăgea el stoicismului său, care se afla într-o opoziţie tranşantă cu relaţiile sociale, asprimea, îl punea în ordine şi în echilibru cu lumea. Datorită înclinaţiilor sale, orice individ are un drept la principii, principii care nu-l anulează ca individ. Şi doar aici trebuie căutată originea oricărei filosofii. [...] Fiecare sistem [...] reuşeşte *să se împace* cu lumea îndată ce în el îşi face intrarea eroul potrivit. Doar ceea ce e dobândit de natura umană eşuează cel mai adesea când e vorba de contradicţii; ceea ce îi este înnăscut ştie să-şi creeze acces peste tot, şi, nu arareori, îşi înfrânge cu cel mai mare succes contrariul. [...] În primul rând, trebuie să fim în armonie cu noi înşine, să fim cel puţin în stare să echilibrăm contradicţiile care pătrund în noi din exterior, dacă nu putem să le înlăturăm."[1]

Prin aceste cuvinte este desemnat cu toată claritatea unul dintre cele mai importante scopuri pe care trebuia să şi-l propună cercetarea şi expunerea ştiinţifică a vieţii lui Kant. În acest sens, nu poate fi vorba despre simpla depănare a destinelor şi evenimentelor

---

[1] J. W. von Goethe către Johannes Daniel Falk, în *Goethes Gespräche*, ediţie revizuită de Flodoard Freiherr von Biedermann, cinci volume, Leipzig, 1909 şi anii urm., volumul al patrulea, p. 468 *sqq*.

exterioare, ci farmecul propriu şi dificultatea propriu-zisă a sarcinii ar consta în descoperirea şi evidenţierea *„formei vieţii”* care corespunde acestei forme a sistemului. În ceea ce priveşte forma sistemului ca atare, ea are propria sa istorie ce transcende toate limitele individuale. Fiindcă *problemele* filosofice kantiene, dacă dorim să le urmărim în originea şi evoluţia lor, nu se lasă incluse în sfera personalităţii filosofului. În ele se manifestă mai mult o logică autonomă a problemei; în ele trăieşte un conţinut ideal, care, detaşat de toate barierele de natură temporală şi subiectiv-personală, are o permanenţă obiectivă, fundamentată în sine. Şi totuşi, pe de altă parte, la Kant, raportul dintre *sistem* şi *viaţă* nu se lasă conceput astfel încât viaţa să devină exclusiv purtător şi recipient pasiv al sistemului. În existenţa lui Kant – în această privinţă, fără îndoială că Goethe a observat corect –, nu doar ideea este cea care, în conţinutul şi în *adevărul* ei obiectiv, se supune vieţii, ci ea reprimeşte în acelaşi timp de la viaţă, căreia îi dă formă, şi forma acesteia. Aici domneşte acel tipic raport reciproc de condiţionare, în care fiecare dintre cele două momente care se influenţează reciproc apar simultan ca determinant şi determinat. Ceea ce este şi semnifică Immanuel Kant – nu în întregul istoriei filosofiei, ci ca personalitate individuală a gânditorului – se manifestă doar în această dublă relaţie. Modul în care se relaţionează cele două momente şi modul în care unitatea astfel creată se prezintă ulterior în exterior tot mai clar şi mai pur constituie tema spirituală fundamentală a vieţii sale şi, odată cu aceasta, punctul central al biografiei sale. Asta pentru că sarcina esenţială a fiecărei expuneri a vieţii unui mare gânditor rămâne totuşi aceasta: a urmări cum individualitatea se contopeşte tot mai strâns cu opera, pierzându-se aparent în ea, şi cum, totuşi, trăsăturile sale spirituale principale rămân păstrate în operă, doar prin intermediul acesteia ajungând la claritate şi evidenţă.

Apogeul filosofiei moderne îl constituie o lucrare ce prezintă acest raport în manieră clasică. *Discursul despre metodă* al lui Descartes vrea să dezvolte un procedeu fundamental pe baza căruia toate ştiinţele particulare să fie deduse şi argumentate pornind de la

cauzele lor prime şi generale; însă, ca şi cum s-ar datora unei necesităţi intrinseci, aceste expuneri obiective fuzionează cu raportul asupra demersului evolutiv propriu al lui Descartes, începând cu prima îndoială fundamentală şi până la certitudinea indestructibilă de care are parte prin ideea de „matematică universală" şi prin principiile de bază ale metafizicii sale. Scopul spre care tinde tratatul este o deducţie riguroasă a principiilor şi adevărurilor obiective; în acelaşi timp, însă, involuntar şi colateral, se va obţine şi defini clar aici tipul modern al personalităţii filosofice. E ca şi cum noua unitate a „subiectivului" şi „obiectivului", idee sistematică fundamentală a teoriei carteziene, trebuia să se prezinte încă o dată, dintr-o cu totul altă perspectivă şi într-un alt sens. Până şi a doua operă principală a lui Descartes, *Meditaţii metafizice*, mai prezintă încă această caracteristică proprie a stilului. Ne confruntăm aici cu cele mai mari abstracţii ale metafizicii carteziene. În egală măsură le vedem însă născându-se dintr-o situaţie concretă determinată, redată până în cele mai mici detalii, în întreg coloritul ei local. Eul, *cogito*-ul, devine principiu general al filosofiei. În acelaşi timp, imaginea noii vieţi se distinge însă de acest fundal obiectiv, imagine pe care Descartes a creat-o în solitudinea sa olandeză, printr-o renunţare conştientă la tradiţie şi la toate legăturile şi convenţiile sociale. Forma literară a monologului poate face trimitere aici la modele mai vechi, în special la *Soliloquia* a lui Augustin şi la confesiunile filosofice ale lui Petrarca. Conţinutul este totuşi unul nou şi propriu fiecăruia, deoarece confesiunea nu survine în urma unui sentiment etic sau religios, ci izvorăşte din energia pură şi neînfrântă a gândirii înseşi. Ideea se prezintă în structura sa obiectivă drept un sistem coerent de concepte şi adevăruri, de premise şi consecinţe –, însă, odată cu aceasta, întregul proces al judecării şi deducţiei devine totodată viu în faţa noastră. Iar în acest sens, odată cu forma sistemului, se explică şi „forma" personală a vieţii. Dacă viaţa este dependentă de sistem sau, invers, sistemul dependent de viaţă, abia dacă s-ar mai putea pune sub semnul întrebării în acest context: ideal şi real, imagine despre lume şi configurare a vieţii au

devenit momente ale unuia şi aceluiaşi proces evolutiv spiritual, indivizibil.

Dacă încercăm să stabilim un punct similar de pornire în abordarea vieții şi sistemului filosofic kantian, fireşte că ne vedem imediat situați în fața unei dificultăți ciudate, deoarece în sens exterior, se pare că materialul biografic pe care îl deținem este insuficient pentru obținerea unei perspective de acest fel. Ca niciun altul, secolul al XVIII-lea este caracterizat prin impulsul spre introspecție şi confesiune. Acest impuls se hrăneşte în permanență din cele mai diferite surse. Înclinația spre empiria psihologică, spre „psihologia experimentală” se uneşte cu impulsurile religioase ce provin din pietism şi cu noul cult al sentimentului care-şi are punctul de plecare în Rousseau. Kant este mişcat interior de toate aceste tendințe spirituale. Aşa cum educația primită în copilărie stă sub semnul pietismului, în perioada tinereții şi a maturității, el se dedă analizei psihologice, pentru a descoperi în ea un nou fundament al metafizicii; iar Rousseau este pentru el un Newton al lumii morale, care a descoperit cele mai ascunse legi şi impulsuri ale acesteia. Cu toate astea, însă, mărturisirile pe care el însuşi ni le-a lăsat sunt insuficiente în ceea ce priveşte volumul lor şi nesatisfăcătoare în privința conținutului. Din însemnările de jurnal nu aflăm mai nimic; ar trebui astfel să luăm aici în calcul observațiile pe care obişnuia să le facă pe textul manualelor pe care le citea. Într-o epocă ce căuta şi aprecia efuziunile sentimentale în corespondența amicală, el se situa la polul opus, manifestând scepticism față de astfel de apucături. Scrisorile sale nu sunt decât completarea şi continuarea ideilor pe care le-a expus în tratatele sale ştiințifice şi filosofice; ca atare, ele au o semnificație extraordinară pentru cunoaşterea sistemului şi a istoriei evoluției sale, însă ele alocă doar ocazional şi oarecum potrivnic spațiu unei dispoziții personale şi unui interes personal. Cu cât Kant înaintează în vârstă, cu atât mai mult se consolidează în el această trăsătură de bază. Scrierea sa de debut, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* [*Idei despre adevărata apreciere a forțelor vii*], încă mai începe cu un şir

de considerații pür personale în care încearcă să-şi definească oarecum poziția de pe care vrea să emită judecăți asupra obiectului. În acest caz, despre o temă ce aparține matematicii abstracte şi mecanicii nu vorbeşte aici doar cercetătorul ştiințific, ci şi juvenilul amor propriu al gânditorului şi scriitorului ce tinde să depăşească limitele strânse ale temei specifice spre o cât mai mare vivacitate subiectivă a abordării şi prezentării. Acest ton se mai aude şi în lucrările de maturitate. În critica obiectivă făcută metafizicii în *Visurile unui vizionar* se simte peste tot expresia autoeliberării care se săvârşeşte aici în Kant. Din momentul în care s-au stabilit însă bazele sistemului critic, şi stilul lui Kant suferă o transformare internă. Sintagma *de nobis ipsis silemus*, pe care o preia de la Bacon pentru a o aşeza drept motto al *Criticii rațiunii pure*[2], devine tot mai pregnantă. Pe cât de hotărât şi de clar îşi concepe marea sarcină tematică, pe atât de laconic devine în legătură cu tot ceea ce ține de propria persoană. Se pare că, pentru biografii lui Kant, izvorul seacă în punctul în care el se deschide realmente pentru cercetarea şi expunerea sistematică a operei sale.

Cu toate astea, această dificultate nu poate şi nu are voie să constituie în sine o piedică decisivă, deoarece acea parte a vieții lui Kant situată în afara operei nu poate avea semnificație pentru sarcina profundă pe care trebuie să şi-o asume biografia filosofică. Ceea ce opera însăşi nu ne spune nu poate fi înlocuit nici de cunoaşterea minuțioasă a vieții interioare şi exterioare a autorului ei. Aşadar, nu aceasta este lipsa pe care o resimțim drept limită propriu-zisă a cunoaşterii noastre despre firea lui Kant, ci mai mult – oricât de paradoxal poate suna acest lucru – chiar opusul ei, ceea ce în acest punct împiedică libertatea şi perspectiva privirii. Înțelegerea adecvată a personalității lui Kant nu suferă din cauza prea puținelor date şi informații care ne-au fost transmise despre el, ci din cauza abundenței acestora. Primii biografi ai lui Kant, la care se

[2] „Asupra noastră păstrăm tăcerea", vezi *Critica rațiunii pure*, Bucureşti, Editura IRI, 1994, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, p. 17. [În continuare, citarea se va face conform acestei ediții a operei (*Crp*) – *n.t.*]

reduce toată cunoaşterea noastră despre cursul vieții sale, nu urmăresc decât redarea cât mai fidelă a tuturor acelor detalii minore din care se compune viața sa exterioară. Ei credeau că îl înțeleg pe omul Kant dacă-l descriu cât mai detaliat şi mai fidel în specificitatea comportamentului său, în organizarea existenței sale zilnice, în cele mai tipice înclinații şi obiceiuri ale sale. Ei au mers cu această descriere până la îmbrăcăminte, până la mâncarea şi băutura pe care o consuma. Pe baza descrierilor lor, putem reconstitui o zi de muncă a lui Kant, cu ceasul în mână, pe ore şi minute; cunoaştem detalii despre fiecare piesă a mobilierului şi despre cum e organizată gospodăria sa; suntem informați până în cele mai mici amănunte despre toate maximele dietei sale fizice şi morale. Şi, aşa cum a fost prezentat Kant prin toate astea, aşa a intrat în tradiție şi în memoria colectivă. Cine se poate gândi la el fără să-i vină în acelaşi timp în minte una dintre particularitățile şi ciudățeniile sale, unul dintre miile de ornamente anecdotice pe care această tradiție le-a adunat cu atâta zel? Cine însă, pe de altă parte, tinde să proiecteze o imagine spirituală de ansamblu a lui Kant, obținută în mod pur din cunoaşterea *învățăturii* sale, trebuie să simtă aici imediat o contradicție internă. Căci, cum se poate înțelege faptul că această învățătură, pe măsură ce îşi urmează calea, se întrepă--trunde tot mai decisiv cu tendința spre generalul pur, necesarul obiectiv şi universalul valabil –, în timp ce, simultan, individul, în configurarea vieții sale, pare că este asociat tot mai mult cu ceea ce se cheamă particularitate, bizarerie şi capriciu? Este vorba aici despre o opoziție reală de neînlăturat între forma sistemului critic şi *viața* lui Kant? Sau poate că această opoziție dispare îndată ce alegem o nouă linie directoare pentru *abordarea* noastră biografică? Aceasta este întrebarea în fața căreia se vede mai întâi plasată biografia lui Kant. Sarcina ar fi îndeplinită doar dacă biograful ar reuşi să structureze şi să interpreteze haosul material al notițelor şi informațiilor pe care le are despre persoana lui Kant şi despre desfăşurarea vieții sale, astfel încât acest agregat de trăsături individuale să conveargă din nou spre o autentică structură spirituală unitară, şi nu doar spre unitatea unui caracter moral. Primii

biografi ai lui Kant, indiferent cât de atractive, naive şi sincere sunt descrierile lor, nu au atins nicăieri acest scop; abia dacă au avut despre el o oarecare conştiinţă metodică. Modul lor de abordare rămâne, în sens strict, „excentric". Ei s-au mulţumit să selecteze şi să adune trăsături periferice, fără să caute măcar sau să aibă o idee despre punctul central viu şi spiritual de la care acestea, mediat sau nu, pornesc. Dacă astăzi, în ceea ce ştim sau credem că ştim despre firea lui Kant, multe lucruri ne apar bizare şi paradoxale, tocmai de aceea trebuie să punem mereu întrebarea dacă această ciudăţenie se fundamentează exclusiv pe obiectul vieţii lui Kant sau pe abordarea subiectivă care a subjugat de cele mai multe ori această viaţă; dacă, cu alte cuvinte, nu cumva elementul excentric al aprecierii a fost, în cea mai mare parte, cel care a cauzat aparenţa excentricului în ceea ce-l priveşte pe Kant.

Fireşte, vina nu-i revine însă doar acestui punct exterior de vedere din care porneşte de cele mai multe ori observaţia atunci când, în viaţa lui Kant, pe cât de simplă pare ea, noi credem că mai simţim şi un ultim dualism instabil între interior şi exterior. Această opoziţie nu este doar o aparenţă, ci îşi are originea în înseşi condiţiile sub care a fost aşezată această viaţă şi de care n-a fost detaşată nici în privinţa ascensiunii sale continue. Desfăşurarea completă şi uniformă a vieţii şi creaţiei care îi este acordată celui mai fericit dintre cei mari nu i-a fost hărăzită lui Kant. El şi-a configurat întreaga existenţă cu forţa şi puritatea unei voinţe de neclintit şi a pătruns-o cu *o* idee dominantă. Această voinţă, care s-a dovedit însă în cea mai mare măsură pozitiv-creatoare în structura filosofiei sale, are în raport cu viaţa personală o caracteristică restrictivă şi negativă. Toate impulsurile venite din zona afectelor constituie pentru el doar materialul pe care aspiră tot mai decisiv să-l supună domniei „raţiunii" şi datoriei obiective absolute. Dacă în această luptă viaţa lui Kant a pierdut din plenitudine şi armonie, a câştigat prin ea, pe de altă parte, caracterul său cu adevărat eroic. Chiar şi acest proces al autoformării interioare se lasă evidenţiat doar prin faptul că istoria vieţii lui Kant şi evoluţia sistematică a filosofiei sale sunt concepute împreună. Unitatea şi întregul caracteristic

care se manifestă în viața lui Kant nu pot fi intuite prin încercarea de a reconstitui acest întreg pe baza „părților" sale individuale; el trebuie gândit ca ceva prim şi originar ce stă atât la baza operei, cât şi la baza vieţii.

Modul în care această bază, inițial nedeterminată, se dezvoltă şi se revelează în energia pură a ideii şi în cea a configurării personale a vieţii, constituie conţinutul esenţial al istoriei evoluției lui Kant.

CAPITOLUL ÎNTÂI

Anii de tinereţe şi anii de studiu

1.

Istoria copilăriei lui Kant şi a anilor săi de şcoală se poveşteşte în câteva cuvinte. Immanuel Kant s-a născut la 22 aprilie 1724, în modesta casă a unui meşteşugar german, fiind al patrulea copil al meşterului şelar Johann Georg Kant. În ceea ce priveşte originea familiei, Kant însuşi relatează, într-o scrisoare redactată la bătrâneţe, că bunicul său, care în ultima parte a vieţii a locuit la Tilsit, ar proveni din Scoţia. El ar fi fost unul dintre cei mulţi, care, spre sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, ar fi emigrat de acolo în număr mare, stabilindu-se o parte în Suedia, o parte în Prusia de Est.[1] O verificare obiectivă ulterioară nu a confirmat această informaţie, cel puţin în forma în care se găseşte ea la Kant. Chiar străbunicul lui Kant locuise, după cum s-a stabilit, la Worden lângă Heydekrug, unde fusese gospodar.[2] Nici afirmaţiile lui Borowski, primul biograf al lui Kant, cum că numele de familie ar fi fost la origine *Cant* şi că însuşi Kant ar fi introdus primul scrierea obişnuită a numelui, nu s-au adeverit; în limitele documentelor disponibile, numele ne apare peste tot în varianta *Kant* sau *Kandt*. De aceea, este posibil ca informaţia despre provenienţa

[1] Scrisoare către Jakob Lindblom, din 13 octombrie 1797, în *Werke*, vol. X (Scrisori de la şi către Kant, partea a II-a, 1790-1803); ediţia Cassirer, Berlin, 1921, p. 326 şi urm.

[2] Vezi Johannes Sembritzki, „Kants Vorfahren", în *Altpreussische Monatsschrift* 36 (1899), p. 469 şi urm.; pentru alte informaţii despre bunicul lui Kant, vezi „Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt", în *Gesammelte Schriften*, ed. de Otto Schöndörffer, volumul al treilea, Berlin, 1908, pp. 103-210.

scoțiană, preluată în mod cert de Kant din vechi istorisiri ale familiei, să fie, de fapt, nefondată; în orice caz, până acum, ea nu a putut fi demonstrată cu suficientă certitudine. În ceea ce-i priveşte pe părinții lui Kant, nu ştim despre ei decât ceea ce fiul lor a povestit mai târziu, din propriile-i amintiri. Se pare că imaginea mamei i s-a întipărit mai adânc în memorie decât figura tatălui. Până şi la bătrânețe, vorbea cu dragoste şi profundă emoție despre cea pe care o pierduse la vârsta de paisprezece ani. Era conştient de faptul că mamei i se datorau primele influențe spirituale asupra lui, decisive pentru întreaga sa concepție despre viață. „N-o voi uita niciodată pe mama mea”, îi mărturisea el lui Jachmann, „fiindcă ea a cultivat şi a hrănit în mine primul germene al binelui, şi tot ea mi-a deschis inima asupra semnelor naturii; a trezit şi extins ideile mele, iar învățăturile ei au avut o neîntreruptă influență asupra vieții mele.”[3] Se pare că tot mama este cea care a cunoscut cel mai devreme talentele intelectuale ale băiatului şi care, la sfatul duhovnicului ei, profesorul de teologie şi pastorul Franz Albert Schultz, s-a decis să-l trimită la gimnaziu. Însă, odată cu Schultz, în viața lui Kant a intrat un bărbat care a avut o importanță decisivă pentru întreaga formare în tinerețe. Din punct de vedere religios, Schultz aparținea aceleiaşi orientări ca şi părinții lui Kant, respectiv pietismului; dar, în acelaşi timp, ca elev al lui Wolff, pe care trebuie să-l fi apreciat în mod special, el era pe deplin familiarizat cu conținutul filosofiei germane contemporane şi, prin aceasta, cu tendințele educației laice în general. În toamna lui 1732, Kant, în vârstă de opt ani, intră la *Collegium Fridericianum*, la conducerea căruia avea să vină Schultz, un an mai târziu. Ceea ce i-a oferit această şcoală a fost ceva exclusiv de natură informativă, rămânând în această privință strict limitat. În special în Prusia, tipul vechi de gimnaziu latin era încă predominant. Scopul principal al învățământului îl constituia aproape exclusiv cunoaşterea şi utilizarea abilă a limbii latine. În

---

[3] Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (Über Imm. Kant, vol. II), Königsberg, 1804, pp. 97-104, p. 99 şi urm. (Scrisoarea a VIII-a).

anul 1690, în Pomerania, a fost reactualizată o veche ordonanţă bisericească din 1535 care interzicea utilizarea limbii germane în timpul orelor de predare: „Preceptorii (*praeceptores*) trebuie să vorbească tot timpul cu discipolii (*discipulis*) latina, şi nu germana, care este superficială în sine, dăunătoare copiilor şi supărătoare atunci când ei o folosesc”[4]. Starea şi structura internă a acestui *Collegium Fridericianum* în perioada în care îl urmează Kant aminteşte în multe privinţe – dacă facem abstracţie de orientarea specific teologică a instituţiei – de şcoala latină din Stendal unde s-a format Winckelmann, care era cu şapte ani mai mare decât Kant. Aici, ca şi acolo, instruirea gramatical-filologică reprezenta planul propriu-zis de învăţământ, în timp ce matematica şi logica, deşi acceptate în plan, erau predate într-o formă cu totul nesatisfăcătoare; toate ştiinţele exacte, istoria şi geografia fuseseră complet eliminate.[5] Dacă luăm în considerare faptul că tocmai acestea sunt domeniile de care Kant s-a simţit atras aproape exclusiv mai târziu, în timpul primei perioade a creaţiei sale, şi cărora li s-a dedicat cu elanul tineresc al cunoaşterii imediat ce i s-a acordat libertatea de a decide, putem aprecia astfel cât de puţin a însemnat învăţământul de care a avut parte la *Fridericianum* pentru orientarea sa spirituală. Doar profesorului de latină din ultima clasă, filologul Heydenreich, i-a păstrat o amintire plăcută; căci la el a găsit o metodă de explicitare a scriitorilor clasici care nu se oprea la nivelul gramatical şi formal, ci ţintea la conţinut: la claritatea şi „corectitudinea” conceptelor. Despre ceilalţi profesori, însă, avea să afirme foarte clar mai târziu că n-au reuşit să aprindă niciuna dintre scânteile care, latent, îl făceau apt pentru studiul filosofiei şi matematicii. Astfel, predispoziţia sa originară a rămas aici în întuneric. Chiar şi acei

---

[4] Citat după Karl Biedermann, *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*, vol. II, 1 şi 2: *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im achtzehnte Jahrhundert*, 2, ed. îmbunătăţită, Leipzig, 1880, vol. II/ 1, p. 490.

[5] Despre anii de şcoală ai lui Winckelmann, vezi Carl Justi; *Winckelmann in Deutschland. Mit Skizzen zur Kunst- und Gelehrtengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Nach gedruckten und handschriftlichen Quellen dargestellt*, Leipzig, 1866, p. 33 şi urm.

prieteni din tinerețe ai lui Kant, care ghiceau în el trăsăturile celebrității viitoare, vedeau pe atunci în el doar pe viitorul mare filolog. Singura componentă autentică a formării sale ulterioare pe care a datorat-o şcolii a fost de fapt prețuirea şi cunoaşterea exactă a clasicilor latini, păstrată de el până la o vârstă înaintată; spiritul limbii greceşti, predată exclusiv pe baza Noului Testament, nu pare să-l fi atins în vreun fel.

Amintirile din copilărie şi tinerețe ale majorității oamenilor maturi au o strălucire specială care îi luminează din interior – chiar şi acolo unde tinerețea lor a stat sub semnul sărăciei şi al asprelor constrângeri exterioare. Acest farmec le este propriu mai cu seamă amintirilor din tinerețe ale marilor artişti. Lui Kant, dimpotrivă, tinerețea nu îi apare, mai târziu, când se va întoarce asupra ei, în lumina fanteziei, nici în idealitatea amintirii; prin prisma intelectului matur, vede în ea doar perioada imaturității intelectuale şi a constrângerii morale. Oricât de pătruns a fost mai târziu de ideile teoretice ale lui Rousseau, n-a reuşit, totuşi, niciodată să-şi dezvolte o sensibilitate asemănătoare cu a acestuia pentru copilărie şi tinerețe. Rink ne aduce la cunoştință o maximă a sa, cum că cel care, bărbat fiind, tânjeşte după vremurile copilăriei, trebuie să fi rămas copil[6]; şi mai ilustrativă şi emoționantă este povestea lui Hippel, care vorbeşte despre un om atât de reținut în toate exteriorizările afectelor sale, încât obişnuia să spună că îl copleşesc spaima şi neliniştea numai la gândul acelei „sclavii a tinereții” de pe vremuri.[7] Din aceste aspre cuvinte înțelegem că educația lui Kant din tinerețe a lăsat în el o impresie pe care n-a putut să o şteargă niciodată în totalitate din viața sa. Decisive nu au fost povara exterioară a situației sale, eforturile şi lipsurile sale; pe toate acestea le va îndura, oricum, în timpul întregii vieți, cu un asemenea calm desăvârşit încât i se părea aproape ciudat şi supărător să-i audă pe alții, mai

---

[6] Vezi Friedrich Theodor Rink, *Ansichten aus Imm. Kant's Leben*, Königsberg, 1805, p. 22 şi urm.

[7] *Biographie des Königl. Preuß. Geheimenkriegesraths zu Königsberg*, Theodor Gottlieb von Hippel, concepută în parte de el însuşi, Gotha, 1801, p. 78 şi urm.

târziu, vorbind despre ele. Faptul că valoarea vieţii, estimată după suma *plăcerilor*, „coboară sub zero”[8] nu constituie o teoremă izolată a filosofiei kantiene, ci motto-ul permanent al concepţiei sale despre lume şi al modului său de viaţă. De la început, scopul acestei vieţi nu a fost orientat spre „fericire”, ci spre autonomia gândirii şi a voinţei. Dar tocmai în acest punct intervine acum disciplina spirituală sub semnul căreia a stat tinereţea lui Kant. Ea nu viza doar îndeplinirea obiectivă a anumitor prescripţii şi datorii, ci aspira să ia în posesie *întregul* om, ţinuta sa morală şi convingerile sale, sentimentele şi voinţa sa. Această examinare a „inimii” a fost exersată necontenit în sensul pietismului. Nu mai exista nicio emoţie interioară, oricât de ascunsă, căreia să nu-i poată rezista şi care să nu fie supravegheată printr-un control permanent. După treizeci de ani, David Ruhnken, pe atunci reputat profesor de filologie la Universitatea din Leiden, care frecventase Colegiul *Fridericianum* în acelaşi timp cu Kant, mai vorbeşte încă despre „disciplina pedantă şi sumbră a fanaticilor” sub semnul căreia se aflase viaţa lor de la şcoală.[9] Ajunge o simplă privire în planul de învăţământ al instituţiei, plin de exerciţii neîntrerupte de rugăciune şi meditaţie, predici şi cateheze, ca să confirme această părere. De la toate acestea, învăţământul îşi primea atât marca morală, cât şi pe cea intelectuală, deoarece şi lecţiile teoretice aveau în vedere să ţină veşnic trează relaţia cu problemele religioase şi teologice.

Dacă vrem să ne facem o imagine clară despre spiritul acestei forme de învăţământ, trebuie să completăm puţinele informaţii pe care le avem despre activitatea didactică din colegiu cu mărturiile variate şi tipice dezvoltării şi devenirii spiritului pietist în Germania. Aici, diferenţele individuale cântăresc, de fapt, puţin: asta deoarece destinul pietismului a făcut ca el, deşi orientat iniţial spre însufleţirea unei religiozităţi interioare personale, să încremenească ulterior,

---

8 Vezi *Critica facultăţii de judecare*, traducere de Vasile Dem Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti, 1995, § 83.

9 David Ruhnken, scrisoare către Kant din 10 martie 1771, în *Werke*, vol. IX (Scrisori de la şi către Kant), prima parte, 1749-1789; ediţia Cassirer, Berlin, 1918, p. 94 şi urm. [*poenitenda fanaticorum disciplina*].

aproape definitiv, într-un simplu șablon general. Ceea ce relatează anumiți oameni despre convertirea lor capătă treptat caracteristicile unei scheme fixe care se reia încontinuu cu modificări neînsemnate. Iar această schemă a fost ridicată tot mai clar la rangul de *condiție* pentru obținerea mântuirii. Una dintre corespondentele Susannei von Klettenberg intuiește totuși la această natură profund religioasă lipsa acelei „lupte formale pentru ispășire”, fără de care transformarea interioară riscă să rămână îndoielnică.[10] În direcția inversă conținutului originar, religios al pietismului, se conturează acum tot mai conștient și mai exigent o anumită *tehnică* psiho-logico-religioasă. Întâlnim la tot pasul urmele ei, în oricare din biografiile timpului. Nu doar educația generală teologică a tinerilor din epocă se afla sub influența ei – așa cum, de exemplu, a descris-o Semler într-un mod viu și impresionant în biografia sa; inclusiv bărbați care reprezintă întregul volum și conținut al educației germane din acea perioadă – precum Albrecht von Haller – au încercat în zadar să-și elibereze viața interioară de această tehnică. În spiritul critic al lui Kant, separația pare să se fi produs însă de timpuriu. Această scindare se pregătea încă din adolescență și tinerețe, devenind mai târziu unul dintre momentele caracteristice de bază ale sistemului: despărțirea sensului etic al religiei de toate formele exterioare ale manifestării sale, așa cum apar ele în dogmă și rit. În această scindare nu era încă vorba despre o înțelegere conceptuală abstractă, ci despre un sentiment care se consolida în el pe măsură ce compara și cântărea cele două forme de religiozitate, cea din casa părintească și cea de la *Colegium Fridericianum*. Așezate, în mod pur exterior, una lângă cealaltă, părerile despre pietism emise de Kant la bătrânețe sunt la prima vedere ciudat de discordante și de contradictorii; ele capătă însă imediat un sens pe deplin univoc dacă se ține cont de faptul că el are în vedere moduri diferite de gândire și de viață ale pietismului. Prima direcție, a cărei întrupare a cunoscut-o în casa părinților, a apreciat-o și prețuit-o chiar și atunci

[10] Pentru considerații generale despre istoria pietismului, vezi Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vol., Bonn, 1880; Julian Schmidt, *Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit*, 5 vol., Berlin, 1886; Biedermann, *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*, vol II/1.

când, în propria sa concepție, se detaşase interior de ea. „Chiar dacă reprezentările religioase ale perioadei respective" – îi spunea odată lui Rink – „[...] şi ideile despre ceea ce se numea virtute şi pietate nu erau nici pe departe distincte şi suficiente, problema era totuşi găsită! Despre pietism să spună oricine ce-o vrea, ajunge! Oamenii care l-au luat în serios s-au remarcat într-o manieră onorabilă. Ei dețineau lucrul cel mai înalt pe care îl poate obține un om: acea linişte, acea seninătate, acea pace interioară, netulburate de nicio pasiune. Nicio constrângere, nicio persecuție nu îi descuraja, nicio dispută nu putea să le stârnească mânie şi ură. Pe scurt, până şi simplul observator era imediat cuprins de venerație. Încă îmi mai aduc aminte de certurile care s-au iscat odată între curelari şi şelari în legătură cu privilegiile celor două bresle, conflicte care i-au pricinuit şi tatălui meu destulă suferință. Cu toate astea, chiar şi în discuțiile lor private, părinții mei au abordat conflictul cu atâta indulgență şi iubire față de adversar, încât chiar dacă pe-atunci eram doar un copil, acest gând nu mă va părăsi niciodată."[11] Cu atât mai profundă era însă aversiunea pe care Kant a simțit-o întotdeauna față de reglementarea şi mecanicizarea evlaviei, al cărei prototip îl reprezenta, pentru el, în egală măsură pietismul. Nu numai că a dezaprobat – cu referire explicită la Haller – acea descompunere autochinuitoare a vieții sufleteşti, care, până la urmă, duce de-a dreptul la „confuzii datorate unor pretinse inspirații înalte [...], iluminare sau terorism"[12]; în anii târzii a şi respins, ca ipocrite, toate manifestările exterioare ale conştiinței religioase. Este cunoscută părerea sa, exprimată atât în discuțiile personale, cât şi în scrisori, despre lipsa de valoare a rugăciunii; oriunde o găsim formulată, simțim în ea o reținere, ecou al acelei „discipline fanatice" din tinerețea sa.[13] Pentru prima dată observăm aici cum un *element*

---

[11] Rink, *Ansichten aus Kant's Leben*, p. 13 şi urm.; o opinie similară vezi la Rudolph Reicke (editor), *Kantiana. Beiträge zu Imm. Kants Leben und Schriften*, Königsberg, 1860, p. 5.

[12] *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Antaios, 2001, (§ 4).

[13] Vezi biografia lui Hippel, p. 34; vezi şi „Vom Gebet", în *Werke*, vol. IV (Scrieri 1783-1788), ediția Buchenau-Cassirer, Berlin, 1913, p. 525 şi urm.

teoretic fundamental al filosofiei kantiene – opoziția dintre religia moralității și religia „ca efort în vederea obținerii de favoruri” – își are originea într-una dintre cele mai timpurii și mai profunde *experiențe de viață* ale gânditorului.[14] La apariția *Antropologiei* kantiene, Schiller, într-o scrisoare către Goethe, regreta faptul că nici măcar acest „spirit senin și jovial” nu a putut să-și elibereze cu totul aripile de „murdăria vieții” și că anumite impresii întunecate din tinerețe i-ar fi rămas întipărite pe veci în memorie.[15] Această părere se bazează pe o intuiție justă; totuși, ea reține, în mod unilateral, doar momentul negativ al acestui raport. Situația de conflict în care se vedea situat Kant reprezintă, în același timp, prima formare determinantă a caracterului și voinței sale; degajând-o din atitudinea sa morală și din concepția sa despre viață, el stabilea astfel o trăsătură fundamentală a firii și a evoluției sale viitoare.

Inclusiv primii *ani de universitate* ai lui Kant – judecând după insuficientele informații care s-au păstrat în acest sens – au semnificație mai mult în această direcție a formării voinței decât în

---

[14] Nu încape îndoială că idealul educației religioase din tinerețe al lui Kant a fost dezvoltat *per antiphrasin* din experiențele copilăriei sale. „În ceea ce privește religia – astfel îi scria lui Wolke, șeful Societății *Dessamischen Philanthropins*, recomandându-i spre educație pe fiul prietenului său Montherby –, spiritul filantropic este în deplină concordanță cu viziunea tatălui, chiar într-o așa măsură, încât acesta își dorește ca însăși cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, atâta cât o va dobândi el [fiul] odată cu înaintarea în vârstă și în rațiune, să nu se îndrepte spre acțiuni de devotament, ci doar după ce va fi învățat că ele nu au decât valoarea unor mijloace pentru însuflețirea unei frici față de Dumnezeu și a unei conștiinciozități în exercitarea datoriilor, și nu valoarea unor porunci dumnezeiești, acestea să fie obiectul lui de cunoaștere. Căci opinia că religia nu este decât o metodă de a obține favoruri și de lingușire pe lângă cea mai înaltă ființă, și în privința căreia oamenii nu se deosebesc decît prin diferitele lor păreri despre metoda care le convine cel mai mult, nu este decât o nebunie, care, bazată pe regulamente sau făcând abstracție de acestea, aduce nesiguranță oricărei conștiințe morale, prin faptul că, în afara unei vieți virtuoase, ea mai presupune încă ceva drept mijloc de a ajunge la favoarea celui mai înalt, prin lingușire, ridicându-se astfel ocazional deasupra rigurozităților celei dintâi, având însă totuși la dispoziție, în caz de nevoie, o cale sigură de ieșire.” (Scrisoare către Christian Heinrich Wolke din 28 martie 1776, în *Werke*, vol. IX, pp. 147-150, vezi p. 149 [X, 179].)

[15] [Friedrich Schiller, Scrisoare către Johann Wolfgang von Goethe din 22 decembrie 1798, în *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, ediție și note de Fritz Jonas, 7 vol., Stuttgart, Leipzig, Berlin, Wien, 1892 și anii urm., vol. IV, p. 474 și urm.]

privinţa cunoştinţelor pe care a reuşit să le dobândească din urmarea regulată a prelegerilor. În această perioadă, în Prusia, învăţământul şcolar şi cel universitar nu sunt încă în mod esenţial separate. În 1778, sub domnia lui Friedrich cel Mare, s-a emis un edict ministerial care le interzicea profesorilor Universităţii din Königsberg organizarea liberă a învăţământului academic şi pretindea raportarea strictă la un anumit manual: cel mai slab compendiu era cu certitudine mai bun decât niciunul. Dacă aveau atâta înţelepciune, profesorii puteau să aducă îmbunătăţiri autorului – însă prelegerile pe baza notiţelor proprii trebuiau pur şi simplu suprimate. În acest scop, ordinea studiilor era stabilită până în cele mai mici detalii pentru fiecare disciplină în parte şi se punea un accent deosebit pe organizarea de către profesori a unor examene regulate, „pe de o parte, ca să afle cum a înţeles auditoriul lor anumite chestiuni, pe de altă parte, ca să încurajeze sârguinţa şi atenţia studenţilor şi să-i cunoască astfel pe cei capabili şi silitori".[16] Din acest motiv, studiului academic îi revenea – atât în ceea ce-i privea pe profesori, cât şi pe studenţi – un domeniu destul de îngust. Până şi Kant, care, conform unei trăsături fundamentale a firii sale, obişnuia să se acomodeze şi să se resemneze cu ordinile *exterioare* ale vieţii, pare să nu fi depăşit, iniţial, în mod conştient aceste limite. Însă cu atât mai semnificativ este faptul că el le suprimă de la bun început oarecum involuntar. Aşa cum viitorul profesor va extinde şablonul didactic impus – ordonanţa ministerială mai sus amintită face excepţie în cazul domnului profesor Kant şi al cursului său despre geografia fizică, deoarece nu există niciun manual pe deplin convenabil, tot astfel studentul de nici şaptesprezece ani vădeşte, prin felul său de a-şi delimita şi organiza studiul, toate trăsăturile unei autonomii spirituale precoce. „Alegeţi-mi o facultate!" mai constituia încă, pentru structura din acea perioadă

---

[16] Pentru situaţia şi organizarea Universităţii din Königsberg, vezi Daniel Heinrich Arnoldt, *Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität*, 2. vol., Königsberg, 1746 [citat vol. I, anexa 54 (Friedrich Wilhelm I, Ordonanţa din 25 octombrie 1735), pp. 314-393].

a universității, cuvântul de ordine general care, în cazul Prusiei, fusese impus cu puțin timp în urmă printr-o ordonanță a lui Friedrich Wilhelm I din 25 octombrie 1735. Acolo se spunea: „De acum înainte este de prisos obiecția că tinerii care vin la Academie nu știu dacă să se dedice teologiei, dreptului sau medicinei; ei trebuie să știe din timp acest lucru, căci dacă vin la Academie fără să se fi hotărât dinainte ce vor urma acolo, atunci nu poți aștepta mare lucru de la ei; nici pretextul că doresc să se dedice doar filosofiei sau unei părți a acesteia nu mai poate fi acceptat; fiecare va trebui să se decidă și asupra uneia dintre facultățile enumerate mai sus, străduindu-se să profite măcar puțin de pe urma acestora."[17] În contrast cu această concepție, care, în spiritul lui Friedrich Wilhelm I, vede în Universitate doar o școală pentru viitorul funcționar, menit să devină util și activ într-o anumită branșă, Kant a avut de la bun început, conform datelor de care dispunem în această privință, o altă viziune, pe care și-a menținut-o neclintită și a pus-o în valoare. Când, la 24 septembrie 1740, a fost înmatriculat la Universitatea din Königsberg, ducea o viață extrem de strâmtorată și de jalnică. Din registrul parohiei Königsberg aflăm că mama sa, cu trei ani în urmă, fusese îngropată „sărăcăcios" și „discret", adică fără însoțirea preotului și sub scutire de taxe, iar la înmormântarea tatălui, în 24 martie 1746, regăsim aceeași observație. Cu toate astea, încă de pe atunci Kant părea să respingă, cu siguranța de sine și naturalețea geniului, orice dorință de a-și câștiga pâinea cu ajutorul studiilor. Pe baza unor informații vagi, tradiția l-a etichetat multă vreme drept student la teologie; și totuși, cercetările elaborate și temeinice ale lui Emil Arnoldt asupra acestei chestiuni au demonstrat limpede faptul că el n-a urmat *facultatea* de teologie și, prin urmare, că e puțin probabil să fi avut vreodată intenția de a deveni teolog de profesie. Examinând biografia alcătuită de Borowski, Kant însuși a eliminat informația eronată în legătură cu această problemă. Importantă în această privință este mărturia lui Heilsberg, unul dintre cei mai

---

[17] *Op. cit.*, anexa 54, p. 328 și urm.; pentru ceea ce urmează, vezi în special Arnoldt, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur*, p. 115 și urm.

apropiați prieteni ai săi din tinerețe, consilier militar şi membru în Consiliul de Administrație al domeniilor din Königsberg, mărturie care atestă clar faptul că Immanuel Kant n-a fost niciodată *„studiosus theologiae”*.[18] A audiat prelegeri de teologie – spune Heilsberg – doar pentru că avea o convingere pe care le-o recomanda insistent şi tovarăşilor săi de studiu, şi anume că trebuie să încercăm să învățăm ceva de la toate ştiințele, să nu excludem, aşadar, nici măcar teologia, „chiar dacă nu intenționăm să ne câştigăm pâinea din aceasta”.[19] Tot aici, Heilsberg povesteşte cum el, Kant şi un al treilea prieten din tinerețe, Wlömer, au participat la o prelegere a lui Franz Albert Schultz, profesorul lui Kant de la *Fridericianum*, în timpul căreia s-au evidențiat atât de mult prin zel şi capacitate de înțelegere încât Schultz, la sfârşitul ultimei ore, i-a poftit la el şi s-a informat în legătură cu situațiile lor personale şi cu intențiile lor. Kant a răspuns că „vrea să devină medic”[20], Wlömer, jurist, drept care Schultz a dorit să ştie de ce audiau atunci prelegeri de teologie, întrebare la care Kant a răspuns cu cele mai simple cuvinte: „din sete de cunoaştere”.[21] În acest răspuns se manifestă o forță şi o pregnanță de o naivitate cu totul specială. El conține deja prima conştiință a unei orientări spirituale de bază care nu coincidea nici cu un scop particular al studiilor şi care nici nu putea fi satisfăcută prin acesta. O confirmare involuntară a acestei stări de fapt apare mai târziu, când, în biografia lui Kant, Jachmann mărturiseşte că în zadar s-a interesat în legătură cu „planul de studii” pe care l-a urmat acesta la universitate; nici măcar singurul prieten intim al lui Kant, pe care îl cunoştea şi el, doctorul Trummer din Königsberg, n-a putut să-i ofere vreo informație. Se ştie cu siguranță doar că, la universitate, Kant a studiat în special

---

[18] Arnoldt, *op. cit.*, p. 126.
[19] *Op. cit.*, p. 125.
[20] *Op. cit.*, p. 126. Rămâne de văzut dacă acest răspuns al lui Kant – cum crede Arnoldt – conținea o „notă de umor” [*op. cit.*, p. 127]; putem presupune mai degrabă că, prin acest răspuns, Kant a putut să-şi exprime interesul său dominant pentru *ştiința naturii* în cadrul schemei pe atunci valabile a împărțirii facultăților.
[21] *Op. cit.*, p. 126.

humaniora şi că nu s-a dedicat niciunei ştiințe „pozitive”.[22] Încurcătura în care se găseau biograful şi prietenii lui Kant poartă amprenta unei ironii inconştiente: ea conține întreaga opoziție dintre scopurile materiale ale omului de rând şi acea finalitate fără scop care domneşte până şi în viața celui mai cumpătat şi mai conştient de sine geniu. Îndepărtarea lui Kant de profilul tradițional al universității timpului şi cotitura pe care o face spre *umanioare* reprezintă, din punctul de vedere al biografiei sale, unul dintre primii germeni ai acelei structuri mai libere, „umaniste” a educației care se va impune mai târziu în Germania sub influența decisivă a filosofiei sale. În evoluția acestui nou ideal de umanitate se întrepătrund individualul şi universalul, personalul şi spiritualul. Tânărului Herder, care tocmai se eliberase de constrângerea intelectuală a anilor de copilărie şi de şcoală, i s-a revelat pentru prima dată în prelegerile lui Kant acea nouă exigență a „formării umane”, care de atunci înainte a constituit fundamentul şi impulsul creației sale.

Pentru Kant însuşi, câştigul acestor ani de studiu a constat mai puțin în dobândirea unor cunoştințe şi a unor perspective teoretice, cât în disciplina moral-intelectuală care i-a fost impusă astfel de timpuriu. Lipsurile ce trebuiau zilnic depăşite cu multă stăruință n-au reuşit să-i tulbure calmul interior, aşa cum reiese din informațiile pe care le avem despre acei ani. Ele n-au făcut decât să-i întărească „stoicismul” latent. Şi tocmai pentru faptul că acest stoicism nu-i fusese provocat din exterior, ci venea dintr-o tendință fundamentală a propriei naturi, prima perioadă a vieții lui Kant căpăta o anumită prospețime şi nepăsare naivă. Această trăsătură se manifestă distinct în toate relatările colegilor lui Kant din acea vreme şi mai ales în însemnările pe care le-a făcut Heilsberg, în vârstă de optzeci de ani, ca material pentru discursul lui Wald în memoria lui Kant. Observăm cum între Kant şi tovarăşii de studii cu care locuieşte se înfiripă o comuniune personală şi intelectuală,

---

[22] Jachmann, *Immanuel Kant in Briefen an einen Freund* (scrisoarea a doua), pp. 10-15.

care, în exterior, ia forma unei indiviziuni primitive a bunurilor: aşa cum Kant îi sprijinea pe ceilalți prin sfatul şi învățătura sa, la fel primea şi el ajutorul acestora în micile neajunsuri ale vieții sale materiale.[23] În acest cerc domnea astfel un spirit amical autentic, „o libertate în a dărui şi a primi" în care nimeni nu era datornicul nimănui.[24] În această privință, Kant şi-a impus încă din tinerețe cea mai mare severitate. Unul dintre principiile sale fundamentale, formulat încă de timpuriu, a constat în afirmarea independenței economice în care vedea o condiție a autonomiei spiritului şi caracterului său. Dacă acest impuls necondiționat spre independență a adus însă treptat, odată cu înaintarea în vârstă, ceva rigid şi exclusivist în viața lui Kant, tinerețea lui vădeşte totuşi o mobilitate liberă şi naturală, proprie firii sale comunicative şi înzestrării lui sociale. Armonia acestor două momente: impulsul spre interacțiune şi comunicare, pe de o parte, şi afirmarea deschisă a libertății interioare şi exterioare pe de altă parte, a conferit ținută vieții de student a lui Kant. Despre Winckelmann, ai cărui ani de studiu sunt asemănători în multe aspecte ale evoluției intelectuale şi ale vieții exterioare cu cei ai lui Kant[25], biograful său a spus că nu exista nimic tineresc în caracterul său, în afara unei mari puteri de muncă.[26] Am putea spune acelaşi lucru şi despre Kant, căci însăşi viața în tovărăşia camarazilor săi, despre care cunoaştem atâtea amănunte vesele, a fost de la început o comuniune întru muncă şi studiu, în mijlocul căreia Kant – recunoscut de toți drept lider spiritual şi tip superior – avea manifestări care-l anticipau pe viitorul profesor. Kant nu iubea „distracțiile şi cu atât mai puțin exaltările"[27], povesteşte Heilsberg,

---

[23] Vezi relatarea lui Heilsberg, *Kantiana*, pp. 48-51.

[24] Vezi în acest sens descrierea lui Arnoldt, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur*, p. 146 şi urm.

[25] În această privință, compară în special relatarea pe care o face Paalzow despre anii de studenție ai lui Winckelmann (la Justi, Winckelmann, p. 46 şi urm.) cu ceea ce povesteşte Heilsberg, (Reicke, *Kantiana*, pp. 48-51) despre Kant; este caracteristic mai ales faptul că şi Winckelmann s-a opus cerinței de a alege una dintre cele trei „facultăți superioare".

[26] Justi, Winckelmann, p. 44.

[27] [Reicke, *Kantiana*, p. 49]

convertindu-şi treptat şi auditoriul – cuvântul este semnificativ – la această atitudine, singura formă de relaxare pe care şi-o îngăduia lui şi celorlalţi era reprezentată de jocurile de biliard şi *l'hombre*, care, datorită priceperii lor, erau uneori şi o sursă de câştig.

Şi pentru că este vorba de reconstituirea spirituală a acelei epoci, ne permitem şi mai puţin decât de obicei să rămânem doar la nivelul unei schiţe biografice exterioare. Tot ce s-a relatat în această privinţă îşi pierde complet semnificaţia în raport cu „bogăţia" interioară ce i se revela pesemne pe-atunci pentru întâia oară lui Kant. În acea vreme, conceptul de *ştiinţă* – înţeles, din punctul de vedere al conţinutului, atât în generalitatea sa abstractă, cât şi în realizările sale concrete – a devenit pentru el un concept cu adevărat viu. Cunoştinţele pe care i le oferise şcoala nu erau în ultimă instanţă decât un simplu material de memorat, în timp ce acum se confruntă pentru prima oară cu ceea ce se cheamă „filosofie şi *mathesis*", şi chiar în cea mai strânsă relaţie de interdependenţă a celor două. Profesorul care i le-a mijlocit a dobândit astfel o influenţă decisivă asupra întregii orientări ulterioare a studiilor sale. Ceea ce cunoaştem despre acest profesor, despre Martin Knutzen şi activitatea sa de la catedră şi cea scriitoricească, nu ne ajută să înţelegem imediat profunzimea acestei influenţe: deşi în scrierile sale Knutzen ne apare drept un gânditor serios şi pătrunzător, problemele pe care le abordează nu depăşesc în mod esenţial domeniul filosofiei scolastice din acea vreme. În cadrul acestui cerc, el nu este adeptul niciuneia dintre părţi, ci tinde spre o judecată proprie şi spre o decizie independentă; în pofida atenţiei sporite ce i s-a acordat în calitate de profesor al lui Kant, nu s-au descoperit însă la el idei cu adevărat proprii şi tendinţe novatoare.[28] Dacă Christian Jacob Kraus – cel care, dintre toţi prietenii şi elevii lui Kant, deţinea cea mai profundă înţelegere a semnificaţiei şi conţinutului *filosofiei* acestuia – a spus totuşi despre Knutzen că, în Königsbergul acelei

[28] Despre Knutzen, vezi Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig, 1876.

perioade, a fost singurul care a putut influența geniul lui Kant –, această afirmație vizează nu atât conținutul doctrinei sale, cât spiritul în care aceasta a fost expusă. Dintre profesorii Universității din Königsberg, Knutzen era singurul reprezentant demn al conceptului european de *știință*. Doar el ieşea din limitele erudiției tradiționale de compendiu; doar el se afla în centrul discuțiilor generale purtate în jurul problemelor fundamentale ale cunoaşterii raționale şi ale cunoaşterii realității, fiind interesat în egală măsură de scrierile lui Wolff şi de cele ale lui Newton. De aceea Kant, odată cu prelegerile şi exercițiile acestui profesor, a pătruns într-o nouă atmosferă spirituală. Numai faptul că Martin Knutzen a fost primul care i-a împrumutat operele lui Newton are o semnificație biografică inestimabilă, fiindcă pentru Kant, de-a lungul vieții sale, Newton a reprezentat personificarea ideii de ştiință. Probabil că de la început trebuie să fi fost viu în Kant sentimentul că dobândise acum, pentru prima dată, o poziție solidă în lumea spiritului. După cum relatează Borowski, de atunci înainte „a participat la toate prelegerile de filosofie şi matematică [...]" ale lui Knutzen.[29] Aceste prelegeri vizau logica şi filosofia naturii, filosofia practică şi dreptul natural, algebra şi analiza infinitezimală şi astronomia generală. Un nou univers al cunoaşterii se deschisese astfel pentru Kant, însă spiritul său orientat *ab initio* spre sistem şi metodă trebuia să dea imediat cunoştințelor un alt conținut şi un alt sens.

Această tendință a evoluției interioare se manifestă în deplină claritate în prima sa scriere cu care îşi încheie anii de studiu. Probabil că a conceput această lucrare încă de pe vremea când era student; pentru semestrul al doilea al anului 1746, actele Facultății de Filosofie a Universității Königsberg conțin observația că „lucrarea *Gedancken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* a studentului Immanuel Kandt" a fost prezentată decanului în vederea evaluării. Desigur că tipărirea lucrării s-a amânat destul

---

[29] Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt*, (Über Imm. Kant, vol. I), Königsberg 1804, p. 28 şi urm. [citat p. 28].

de mult; a început în 1746, dar a fost terminată abia cu trei ani mai târziu. Despre motivele ideatice care l-au condus pe Kant la alegerea temei nu există informații biografice precise: conținutul lucrării ne face însă să bănuim drumul care l-a condus pe tânărul Kant spre problema mărimii forțelor. Dacă aruncăm o privire în lucrările de filosofie a naturii și de fizică din primele decenii ale secolului al XVIII-lea, înțelegem că la baza disputei în jurul conceptului de mărime a forței – dispută desfășurată cu mare zel mai ales în Germania – se află o problemă generală. În apărarea conceptului de „mărime a forței" impus de Leibniz, se încerca în același timp și menținerea conceptului leibnizian de *forță*. Acest concept al forței era amenințat din toate direcțiile: pe de o parte, i se opunea concepția „geometrică" a lui Descartes, conform căreia materia și mișcarea nu sunt decât modificări ale simplei „întinderi"; pe de altă parte, se afirma tot mai puternic concepția fundamentală a mecanicii newtoniene care respingea orice hotărâre în legătură cu „natura" forței în general, văzând în descrierea și calculul fenomenelor singura sarcină a științei empirice.[30] Firește că, treptat, pe parcursul disputei, rolurile adversarilor s-au schimbat și s-au încurcat în mod curios. Căci aici nu se mai confruntau nici pe departe, în mod clar și bine delimitat, „metafizicianul" și „fizicianul", cum ar fi putut părea la începutul disputei, ci ambele părți folosesc „metafizica" drept argument, pentru ca, firește, să-și reproșeze ulterior utilizarea acesteia. Dacă Newton și Clarke văd în conceptul leibnizian de „monadă" o reînnoire a conceptului aristotelic-medieval de substanță, care, cred ei, încalcă principiile cunoașterii moderne bazate pe matematică și pe științele naturii, totuși, pe de altă parte, Leibniz nu pierde nicio ocazie să se pronunțe împotriva conceptului de forțe cu efect la distanță, care nu face decât să readucă la viață vechea „barbarie" a fizicii scolastice cu formele sale substanțiale și calitățile ei obscure. Adevărata temă începea astfel să se deplaseze tot mai mult din domeniul pur fizic în cel general-metodologic. Și tocmai acest aspect

---

[30] Mai multe detalii vezi în lucrarea mea *Das Erkenntnisproblem*..., vol. II, p. 400 și urm.

al problemei a fost cel care l-a atras pe Kant. Nu mai era vorba aici de obținerea şi stabilirea anumitor fapte particulare, ci de o opoziție fundamentală în *interpretarea* fenomenelor de bază cunoscute şi date ale mişcării înseşi; nu trebuiau cântărite, unele în raport cu altele, doar observații şi fapte izolate, ci *principiile* pe care le respectă cercetarea naturii şi diversele aplicații ale acestora. Kant şi-a formulat problema specifică raportându-se doar la această sarcină generală. Uimitor la această scriere de debut este faptul că primul pas pe care Kant îl face în domeniul filosofiei naturii devine imediat pentru el o încercare asupra *metodei* filosofiei naturii. Întreaga critică pe care o aduce concepției leibniziene trebuie privită din acest punct de vedere: într-un pasaj va sublinia faptul că nu contestă rezultatul lui Leibniz, ci modul în care argumentează şi face deducții, „nu chestiunea propriu-zisă, ci *modum cognoscendi*".[31] Această focalizare sigură şi conştientă a încâlcitei controverse asupra lui *modus cognoscendi* reprezintă pecetea caracteristică a scrierii lui Kant. „Trebuie să avem la dispoziție o metodă cu ajutorul căreia să putem stabili pentru fiecare caz în parte – printr-o analiză generală a principiilor pe care se întemeiază o anumită opinie şi prin compararea acestora cu concluzia dedusă din ele – dacă natura însăşi a premiselor conține în sine tot ceea ce este necesar în vederea rezultatelor la care s-a ajuns. Acest lucru se întâmplă dacă ținem cont de determinările inerente concluziei. Dacă lucrurile nu stau aşa, am fi îndreptățiți să credem cu siguranță că aceste concluzii, care – într-o astfel de manieră – sunt incomplete, nu demonstrează nimic [...] Într-un cuvânt: acest întreg tratat trebuie gândit doar ca un produs al acestei metode."[32] Kant şi-a numit lucrarea fizico-filosofică de debut un „tratat despre metodă" – tot un tratat despre metodă şi-a numit mai târziu, la apogeul vieții şi al creației sale, şi

---

[31] *Gedancken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (§ 50); în *Werke*, vol. I (*Scrieri precritice*, vol. I, ed. de Artur Buchenau, Berlin 1912, pp. 1-18, p. 60 [I, 60].

[32] *Op. cit.*, § 88, p. 95 şi urm [I, p. 93 şi urm.]

Critica rațiunii pure. Întreaga sa filosofie şi evoluția acesteia sunt cuprinse în transformarea pe care a suferit-o pentru el sensul acestei denumiri. Bineînțeles că acum Kant se află încă foarte departe de o abordare „critică" în sensul filosofiei sale ulterioare, şi ar fi doar o manifestare a bunului-plac citirea tratatului în acest sens. În el s-a născut deja îndoiala cu privire la fermitatea şi temeinicia metafizicii scolastice, însă se sprijină mai mult pe o senzație generală decât pe o întemeiere riguroasă şi pe distincție conceptuală. „Metafizica noastră" – spune aici – „se află, în realitate, la fel ca multe alte ştiințe, doar la începutul unei cunoaşteri temeinice reale; Dumnezeu ştie când o vom vedea depăşind acest început. Nu este greu să-i vedem neputința în cele multe pe care le întreprinde. [...] Iar pentru aceasta, vinovată se dovedeşte înclinația dominantă a celor care caută să extindă cunoaşterea umană. Ei doreau să posede o măreață filosofie, doar că ar fi fost de dorit ca aceasta să fie şi una temeinică. Aproape singura răsplată a unui filosof pentru efortul său apare atunci când, după o cercetare anevoioasă, poate să intre în cele din urmă în posesia unei ştiințe temeinice. De aceea, este prea mult să pretindem de la el ca doar arareori să creadă în propriul său succes, ca el, în propriile descoperiri, să nu tăinuiască imperfecțiunile pe care nu este în stare să le corecteze. [...] Intelectului îi plac foarte mult aplauzele, şi fireşte că este foarte greu să-l reținem mult timp de la acestea; ar trebui totuşi să ne impunem, în cele din urmă, această constrângere, sacrificând totul pentru o cunoaştere şi mai temeinică, fapt care, în sine, este mult mai seducător."[33] În tratatul lui Kant, această renunțare cumpătată şi matură se intersectează însă constant cu impulsul şi cu îndrăzneala juvenilă spre speculație. Nu numai că distincția între forțe „vii" şi „moarte", pe care se sprijină întregul tratat, este mai mult de natură „metafizică" decât „fizică", ci şi în rest, din el străbate peste tot năzuința de a trece de la simpla descriere a particularului şi realului la intuiția celor mai generale „posibilități" ale gândirii. Tipică în această privință este ideea că spațiul tridimensional dat al

---

[33] *Op. cit.*, § 19, p. 30 [I, p. 30 şi urm.]

lumii noastre empirice ar fi doar un caz special într-un sistem de forme spațiale care, în structura şi dimensiunea lor, pot fi diferite. „O ştiință despre toate aceste tipuri spațiale posibile", se continuă în tratat, „pe care ar putea să o întreprindă un intelect finit ar fi geometria supremă" – ea ar implica imediat şi ideea că formelor diferite ale spațiului le-ar putea corespunde tot atâtea *lumi* diferite, care nu se află însă, una față de cealaltă, în niciun raport dinamic şi în nicio relație de interdependență.[34] În general, în lucrare se tinde spre o conciliere şi unificare a matematicii şi metafizicii, de care Kant fireşte că este conştient că n-ar fi pe gustul epocii ce domina ştiința, pe care o credea însă indispensabilă, asta pentru că, după toate aparențele, „primele surse din care izvorăsc acțiunile naturii ar trebui să constituie în întregime un obiect al metafizicii".[35]

Ceea ce din punctul de vedere al biografiei lui Kant prezintă totuşi interes în privința lucrării *Gedancken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* nu este atât conținutul acesteia, cât mai mult tonul în care ea este scrisă. Fără îndoială că, mai ales când este comparat cu operele anterioare şi cu cele contemporane lui ale mecanicii clasice – cu *Mechanica sive motus scientia* a lui Euler, din anul 1736, şi cu *Essai de Dynamique* a lui d'Alembert, din 1743, conținutul ei apare, din perspectiva ştiințelor naturii, insuficient. Ştim că studentul în vârstă de 22 de ani, cu toată cunoaşterea uluitoare pe care a cucerit-o din literatura fizico-matematică, nu şi-a însuşit totuşi, în mod autentic, conținutul profund al educației matematice din epocă. În mecanica modernă, care pretindea definirea univocă a tuturor conceptelor de bază şi măsurarea exactă a tuturor raporturilor, distincțiile între forța moartă şi cea vie, pe care se sprijină în totalitate abordarea kantiană, îşi pierduseră deja fundamentul. În *această* privință, renumita epigramă sarcastică a lui Lessing despre „aprecierea forțelor vii" a lui Kant, în care acesta ar fi uitat aprecierea propriei forțe, n-a greşit. Şi totuşi, după ce aproape toate rezultatele ei nu se mai susțin,

---

[34] *Op. cit.*, § 8-11, p. 20 şi urm. [citat p. 23 (I, 24)]

[35] *Op. cit.*, § 51, p. 61 [I, 61]

scrierea mai emană încă un farmec specific care nu rezidă în ceea ce oferă şi conţine din punct de vedere pozitiv, ci în acel *ceva* spre care tinde şi pe care-l promite. Pentru prima oară ne confruntăm aici în deplină forţă şi concreteţe cu acel patos subiectiv al gândirii kantiene. Această gândire este orientată exclusiv spre *chestiunea* în raport cu care orice „opinie", chiar dacă prin tradiţie şi prin strălucirea unui nume celebru pare credibilă, îşi pierde orice importanţă. „Era o perioadă în care, în cazul unei astfel de cutezanţe, existau foarte multe temeri; doar eu îmi imaginez că această perioadă ar fi trecut deja, iar intelectul uman s-ar fi desprins deja cu succes din lanţurile în care îl puseseră odinioară ignoranţa şi admiraţia. De acum înainte putem îndrăzni să trecem cu vederea prestigiul lui Newton şi al lui Leibniz dacă acesta s-ar opune descoperirii adevărului şi dacă nu s-ar supune niciunor altor convingeri decât vocii intelectului". Din acest punct de vedere, cercetarea teoriei despre forţele vii primeşte un nou sens. Tânărul critic nu mai apare drept partizan al unei anumite opinii, ci drept reprezentant al „intelectului". Trebuie apărată „onoarea raţiunii umane", în măsura în care, în persoanele bărbaţilor cu spirit pătrunzător, se identifică cu aceştia.[36] Această apologie nu rămâne însă exclusiv eclectică: dacă Immanuel Kant îşi îndreaptă în special atenţia spre o certă „teză intermediară", în care afirmarea ambilor oponenţi trebuie să se pună de acord[37], această intermediere necesară nu trebuie să însemne un *compromis* la nivelul conţinutului între concepţii opuse, ci trebuie obţinută prin examinarea şi diferenţierea exactă a *condiţiilor* sub care se află teza şi antiteza, şi doar prin care acestea îşi obţin valoarea specifică. Simţim deja aici cum în fiecare teză particulară se conturează oarecum stilul general al modului de gândire kantian, deşi acestui stil îi lipseşte încă o temă cu adevărat demnă de el. Conştiinţa acestei specificităţi şi originarităţi este atât de puternică în Kant încât conduce imediat şi la explicaţia subiectivă. „Îmi imaginez" – spune el în prefaţa lucrării – „că uneori n-ar fi în zadar să

---

[36] *Op. cit.*, Prefaţă şi § 125; vezi § 5 şi 152 [I, 7 şi 148]

[37] *Op. cit.*, § 20, p. 31 [I, 32]

avem o anumită încredere nobilă în propriile forțe. O astfel de încredere ne-ar însufleți toate strădaniile şi le-ar da un impuls care este necesar cercetării adevărului. Dacă ne stă în fire să ne putem convinge că abordarea noastră ar mai necesita încă ceva ca să fie credibilă şi că ar fi posibil ca pe un domn von Leibniz să-l prindem cu greşeala, atunci să folosim totul pentru a ne confirma bănuielile. După ce am îndrăznit ceva şi am greşit de o mie de ori, câştigul atribuit prin aceasta cunoaşterii adevărului va fi totuşi mult mai important decât dacă am fi păstrat doar calea majorității. Pe aceasta mă bazez. Mi-am prefigurat deja calea pe care vreau să o mențin. Voi porni pe acest drum şi nimic nu trebuie să mă împiedice să-l continui."[38]

În primele afirmații ale primei lucrări kantiene răsună atât de pur şi de puternic tonul promisiunii. În momentul în care Kant apare ca filosof, orice lipsuri ale existenței sale exterioare sunt ca şterse, ieşind la suprafață, într-o claritate aproape abstractă, doar legea determinantă a esenței sale şi a modului său de gândire. De acum înainte apare în viața sa acea trăsătură extraordinară a consecvenței, care compensează lipsa bogăției şi diversității pe plan exterior. El nu a găsit forma unei dogme concrete, ci forma propriei gândiri şi voințe. Deja la 20 de ani, având sentimentul necondiționat de sine al geniului, el este conştient că această formă va fi păstrată şi continuată. „*Nihil magis praestandum est*" – aşa sună motto-ul preluat de la Seneca pe care-l pune lucrării *Gedancken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* – „*quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur.*"[39] Aceste cuvinte pe care Kant le alege ca maximă a gândirii sale se confirmă totodată şi ca maximă a vieții. Kant putea să-şi asigure ulterior practicarea liberă a profesiei de scriitor doar prin faptul că, mai întâi, renunțase la ea pentru o lungă perioadă de

---

[38] *Op. cit.*, Prefață, p. 8 [I, 10]

[39] *Op. cit.*, p. 5 [I, 7]: „Nimic nu este mai de seamă decât să nu urmăm turma predecesorilor după obiceiul oilor, care nu înaintează aşa cum trebuie, ci aşa cum se obişnuieşte." [*n.t.*]

timp. Înainte de finalizarea tipăririi scrierii sale de debut părăseşte Königsbergul pentru a ocupa – după cum relatează Borowski –, „constrâns de situaţia sa, un post de preceptor la ţară, în casa unui pastor".[40] Acest exil în postura de „preceptor" a durat nu mai puţin de şapte ani (dacă nu chiar nouă); în acest timp, Kant şi-a dobândit însă independenţa socială şi libera autodeterminare, ceea ce de fapt nădăjduia sau aştepta vreodată din partea vieţii.[41]

2.

În anii care urmează acum, viaţa lui Kant recade aproape complet în obscuritate – şi chiar într-o măsură atât de mare încât firul său exterior nu se mai poate reconstitui cu siguranţă, indicarea exactă a locului şi a timpului pentru fiecare secţiune a acestei perioade devenind incertă şi fluctuantă. Majoritatea biografilor relatează în mod concordant că, mai întâi, Kant ar fi rămas o perioadă la pastorul reformat Andersch în Judschen, ca profesor particular, iar de aici, s-ar fi mutat pe proprietatea d-lui von Hülsen, în Groß-Arnsdorf, la Saalfeld. Deja însă următoarea relatare, cum că ar fi lucrat ca preceptor şi în casa contelui Johann Gebhardt von Keyserling, în Rautenburg, la Tilsit, nu este foarte sigură. Christian Jacob Kraus cel puţin ne relatează că despre o astfel de relaţie n-ar fi auzit niciodată ceva: iar dovada sa este importantă aici, deoarece el însuşi – după căsătoria contesei Keyserling cu al doilea soţ, Heinrich Christian Keyserling – a ocupat postul de educator şi preceptor în casa familiei Keyserling din Königsberg. În orice caz, judecând după vârsta fiilor din familia Keyserling, nu poate fi vorba despre o activitate a lui Kant ca preceptor înainte de anul 1753; şi deja în anii ce

---

[40] Vezi Borowski, *Darstellung des Lebens Kants*, p. 30 şi urm. [citat, p. 30]

[41] „Deja din tinereţe marele bărbat aspira să fie independent, prin aceasta să trăiască nu pentru oameni, ci pentru sine însuşi şi pentru datoria sa. Şi la bătrâneţe considera această independenţă drept baza oricărei fericiri şi ne asigura că el, întotdeauna, a fost mult mai fericit să se lipsească de anumite lucruri decât să devină dator celorlalţi, primind ceva de la ei." [Jachmann, *Immanuel Kant in Briefen an einen Freund* (scrisoarea a 7-a), pp. 61-74: p. 65 şi urm.].

au urmat, Kant probabil că s-a reîntors în Königsberg, căci o scrisoare din această perioadă poartă această însemnare. Indiferent cum s-au întâmplat lucrurile[42], este evident că pe baza unor date atât de vagi și de incerte, nu se poate obține o imagine clară care ne-ar putea lămuri oarecum evoluția interioară a lui Kant în această perioadă. Doar Borowski ne-a păstrat despre aceasta câteva informații, deși insuficiente. „Liniștita ședere la țară” – aflăm de la el – „i-a stimulat hărnicia. Pe atunci se aflau trasate în mintea sa liniile de bază ale multor cercetări; multe dintre acestea și complet elaborate, cu care el [...] în anul 1754 și în anii ce au urmat, a ieșit dintr-odată la iveală, spre surprinderea multora. Acolo adunase el, în miscelaneele sale din toate domeniile de erudiție, ceea ce îi apărea important pentru cunoașterea umană – și astăzi se mai gândește cu multă mulțumire la acei ani petrecuți la țară.”[43] Dacă această relatare poate fi acceptată cu certitudine pe baza afirmațiilor lui Kant – cel puțin Kant a confirmat-o, lăsând-o nemodificată când a examinat biografia întocmită de Borowski –, reiese că nici noul cerc de acțiune spre care a fost împins Kant de constrângerile pe care i le impunea viața n-a putut periclita liniștea și constanța evoluției sale intelectuale. Completă și fără contradicții, așa cum apare aici în amintirile lui Kant, bineînțeles, armonia între exterior și interior nu s-a produs în el; căci anii de preceptorat care, în orice caz, aparțineau destinului tipic al învățaților din acea perioadă, însemnaseră pentru orice firi profunde o școală riguroasă de lipsuri spirituale. Poziția socială a „preceptorului” era în sine apăsătoare și mizeră. „Mai mult de 40 de taleri” – citim în scrisorile d-nei Gottsched – „nu primea un preceptor; în plus, acesta trebuia să se îngrijească și de socotelile administratorului.”[44] Despre cum stăteau lucrurile, în

---

[42] Întregul material pentru soluționarea acestei întrebări se găsește sintetizat la Emil Arnoldt (*Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur*, p. 168 și urm.); vezi și Emil Fromm, „Das Kantbildnis der Gräfin Karoline Charlotte Amalia von Keyserling. Nebst Mitteilungen über Kants Beziehungen zum gräflich Keyserlingschen Hause”, în *Kants-Studien* (1899), pp. 145-160.

[43] Borowski, *Darstellung des Lebens Kants*, p. 30 și urm.

[44] Citat după Biedermann, *Deutschland im Achtzehnten Jahrhundert*, vol. II, 1, p. 522.

special în Prusia de Est, obținem o vie impresie, dacă ne reamintim imaginea pe care a creat-o Lenz în comedia sa, *Preceptorul*, un sfert de secol mai târziu, despre aceste circumstanțe, comedie ce s-a jucat pe o proprietate din Insterburg. „100 pe naiba, dle pastor", îi spune aici consilierul aulic pastorului care vrea să-şi lase fiul să devină preceptor, „doar nu l-ați educat să devină servitor, şi ce este el altceva decât servitor dacă îşi vinde libertatea unei persoane private pentru o mână de ducați? El este un sclav asupra căruia stăpânirea are putere nelimitată, doar că trebuie să fi învățat mult la Academie ca să preîntâmpine pretențiile dumneavoastră necugetate şi să adauge un firnis peste serviabilitatea sa [...] Vă plângeți atât de mult de nobleţelea şi mândria sa; oamenii îl văd pe preceptor ca pe ceva domestic [...] Cine vă porunceşte însă să le hrăniți orgoliul? Cine vă porunceşte să deveniți domestici, când voi ați învățat ceva, şi să deveniți supuşi unui nobil îndărătnic care n-a fost obişnuit din familie cu nimic altceva decât cu supunerea sclavului?"[45] Cele mai nobile şi mai puternice caractere – cum era, de pildă, Fichte – au resimțit întotdeauna această sclavie a existenței de preceptor cu o profundă amărăciune. Fireşte, din câte ştim, Kant a fost scutit de experiențe de acest fel. El a simțit bineînțeles cât de puțină compatibilitate exista între el şi meseria sa, iar mai târziu, dădea zâmbind asigurări în privința faptului că, probabil, în lume n-a mai existat niciodată un preceptor atât de nepotrivit ca el.[46] Totuşi, tot ceea ce ştim despre relațiile lui cu familiile în care a lucrat demonstrează înalta prețuire de care se bucura în cadrul acestora. Se pare că, la scurt timp, şi în cadrul acestora tot lui îi revenea conducerea spirituală şi un anumit mod de domnie morală. De la persoana sa, în toată modestia, emana din fragedă tinerețe o forță care creştea în fiecare situație a vieții în care a fost pus şi care constrângea la considerație.

Natura sa, ca de la sine, dădea mediului în care se afla şi relațiilor exterioare forma determinantă. Cu familia contelui von

---

[45] [Jacob Michael Reinhlod Lenz, *Der Hofmeister oder Vortheile der Privaterziehung.* Eine Komödie, Leipzig, 1774, p. 33 şi urm.]

[46] Vezi Jachmann, *Immanuel Kant in Briefen an einen Freund* (scris. a 2-a), p. 11 şi urm.

Hülsen Kant a rămas mult timp în relații amicale chiar și după ce s-a despărțit de ea. Scrisorile ce i-au fost adresate de aici conțineau – după cum dovedește Rink – „cea mai caldă expresie de gratitudine, prețuire și iubire, care amintește și de ziua când l-au făcut participant al fiecărui eveniment interesant din familie". „Poate nu este superficial de remarcat" – continuă Rink – „că domnii von Hülsen, sub regimul actualului rege al Prusiei [Friedrich Wilhelm al III-lea], le-au dăruit libertatea supușilor lor și, după cum apare în anunțul oficial, pentru aceasta, au fost ridicați la rangul de conte de către monarhul filantrop."[47] Kant a rămas cu casa Keyserling în cele mai apropiate legături personale și intelectuale, dat fiind că distinsa contesă von Keyserling s-a mutat la Königsberg după a doua sa căsătorie; Kraus a relatat cum, la masă, Kant trebuia să o aibă întotdeauna alături pe contesă, pe locul de onoare, „căci altfel ar fi trebuit să fie prezentă o persoană complet străină căreia, conform convenientelor, să i se cedeze acest loc."[48] Dacă sintetizăm toate aceste relatări, reiese în orice caz faptul că și din această perioadă a anilor de profesorat privat, pe cât de străină și inadecvată îi apare firii sale propriu-zise, pentru el însuși și pentru alții a avut o influență profundă și îndelungată. Constrângerea sub care Kant îmbrățișase inițial postura de preceptor nu a anulat în el sentimentul libertății interioare, deoarece n-a pierdut din vedere scopul de dragul căruia își sacrificase cei mai buni ani ai tinereții sale. Lucrarea *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, care în mare parte trebuie să fi fost scrisă sau cel puțin pregătită încă în timpul anilor săi de preceptorat[49], va fi întrecută doar de puține dintre

---

[47] Rink, *Ansichten aus Kants Leben*, p. 28 și urm.

[48] Vezi relatarea lui Kraus, *Kantiana*, p. 60 (citat); vezi și povestirea fiicei contelui von Keyserling (Charlotte Elisabeth Konstantia von der Recke, *Bruchstücke aus Neanders Leben*, ed. de Christoph August Tiedge, Berlin, 1804, p. 108 și urm.). Mai multe detalii despre contesa von Keyserling și cercul ei, vezi la Fromm, *Das Kantbildnis der Gräfin von Keyserling*, p. 150 și urm.

[49] Arthur Warda [„Ergänzungen zu E. Fromms zweiten und dritten Beitrage zur Lebensgeschichte Kants", 2. Teil, în *Altpreussische Monatsschrift*, 38 (1901), pp. 398-432; p. 404] probabil a făcut cunoscut faptul că, până în 1750, Kant a zăbovit ca profesor privat în Judschen, iar din 1750 și până la Paște, în 1754, s-a aflat pe

operele ulterioare ale lui Kant în privinţa universalităţii perspectivei, a profunzimii şi cutezanţei concepţiei, în avântul şi forţa limbajului. De aceea, Kant a câştigat pentru sine în toţi aceşti ani mai mult decât simple „miscelanee de erudiţie"; ceea ce el a atins a fost privirea intelectuală liberă şi judecata matură asupra *întregului* problemelor ştiinţifice, care, amândouă, lipsiseră lucrării *Gedancken über die wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. El se putea întoarce acum la universitate cu sentimentul unei siguranţe interioare şi exterioare. A reuşit „să adune mijloacele [...] pentru a-şi înfrunta vocaţia viitoare mai puţin împovărat de griji"[50] şi, în acelaşi timp, deţinea acum un volum de cunoaştere ce i-a permis ca în primii săi ani de conferenţiar să parcurgă logica şi metafizica, geografia fizică şi istoria generală a naturii, probleme de matematică şi mecanică teoretică şi practică.

La 12 iunie 1755, pe baza unui tratat, *De igne*, Kant obţine titlul de doctor în filosofie; la 27 septembrie, acelaşi an, după susţinerea publică a lucrării *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, îi va fi acordată permisiunea de a ţine prelegeri. Kant şi-a început astfel noua carieră cu o temă fizică şi cu una metafizică. Spiritul său, care căuta în toate organizarea şi diviziunea critică, n-a putut rămâne însă în această alăturare a diferitor ştiinţe. De atunci înainte, dintr-o nouă perspectivă, i s-a trasat sarcina de a stabili principiile fizicii şi metafizicii şi de a le delimita una faţă de cealaltă în specificul problematicii lor şi al mijloacelor lor de cunoaştere. Doar după ce această tranşare se realizase, se putea constitui acel raport între filosofie şi ştiinţa naturii, între „experienţă" şi „gândire", pe care se sprijină noul concept al cunoaşterii înseşi, introdus şi întemeiat de criticism.

Înainte să cercetăm această evoluţie, dacă revedem totuşi întreaga tinereţe a lui Kant, se impune o observaţie generală. Viaţa

proprietatea familiei von Hülsen în Grolb-Arnsdorf. Dat fiind că dedicaţia lucrării *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* este datată 14 martie 1755 şi fără îndoială că opera a necesitat o pregătire de mai mulţi ani, rezultă că redactarea şi conceperea sa au avut loc în cea mai mare parte în anii de profesorat privat.

[50] Rink, *Ansichten aus Kants Leben*, p. 27.

marilor oameni, chiar şi atunci când pare că decurge complet detaşat de marile mişcări istorice ale timpului, se află în strânsă legătură cu întreaga viaţă a naţiunii şi a epocii. Ceea ce Prusia, în secolul al XVIII-lea, deţinea ca forţe spirituale originare se lasă sintetizat în trei nume: Winckelmann, Kant şi Herder. Istoria tinereţii celor trei, în toată diversitatea ce rezultă din specificul orientării de bază şi din condiţiile speciale ale evoluţiei lor, prezintă totuşi o trăsătură comună: o trăsătură în care se oglindeşte situaţia materială şi intelectuală a Prusiei din acea vreme. Ceea ce Prusia a fost sub Friedrich Wilhelm I s-a datorat unei discipline de fier, unei forţe de limitare şi renunţare. Într-un regim al celor mai aspre constrângeri şi al sărăciei extreme au fost adunate aici forţele din care trebuia să se nască noua structură politică a ţării. Aşa cum această constrângere a pătruns în toate sferele existenţei private, tot aşa ea şi-a pus pecetea şi asupra concepţiei generale despre viaţă, prin intermediul educaţiei şi învăţământului. Viaţa fiecăruia dintre cei mari trebuia să se desprindă mai întâi de caracterul prozaic, de restricţiile şi constrângerile acestui mediu politico-spiritual. Winckelmann şi Herder au dus această luptă cu o îndârjire crescândă. Aflându-se la Roma, Winckelmann a privit sclavia tinereţii sale şi „ţara barbarilor”, Prusia, cu o profundă înverşunare; şi inclusiv Herder simte desfăşurarea deplină a forţelor sale spirituale doar în momentul în care intenţionează să se desprindă pentru totdeauna de vechea patrie. Doar în contact cu lumea şi cu viaţa de pretutindeni are el pentru prima oară acces la totalitatea propriei sale naturi; abia „jurnalul său de călătorie” oferă o imagine de ansamblu asupra originalităţii sale personale şi literare. Iar în acest moment nu îl mai leagă niciun sentiment de vechea patrie-mamă: „*Statele regelui Prusiei*” – decretează el distant – „nu vor fi fericite până când nu vor constitui o confrerie”.[51] Dacă, în această privinţă, punem faţă în faţă modul în care gândesc Kant, Winckelmann şi Herder, atunci faptul că Immanuel Kant a dedicat prima lucrare *Allgemeine Naturgeschichte*

[51] [Johann Gottfried Herder, „Journal meiner Reise im Jahr 1769”, în: *Sämmtliche Werke*, ed. de Bernhard Suphan, vol. IV, Berlin, 1878, pp. 343-461; p. 405].

und Theorie des Himmels lui Friedrich al II-lea, lucrare ce ni-l arată ca gânditor matur şi universal, primeşte semnificaţia unui simbol general. Dacă privim această trăsătură în ansamblul vieţii viitoare a lui Kant, este ca şi cum, cu aceasta, el şi-ar lua pentru totdeauna angajamentul faţă de patrie, în toată restricţia şi limitarea sa. Ceea ce evoluţia sa intelectuală a putut să piardă prin aceasta, în comparaţie cu cea a lui Winckelmann şi Herder, nu se poate măsura; însă, pe de altă parte, foarte semnificativ a fost câştigul care i-a revenit de aici formării caracterului său şi a voinţei sale. Kant a rămas pe terenul pe care i-l pregătiseră naşterea şi circumstanţele exterioare ale vieţii; însă, prin capacitatea sa de autolimitare, trăsătură specifică geniului său intelectual şi moral, el l-a câştigat prin tot ceea ce conţinea ca beneficiu spiritual. Aşa cum învăţase deja, băiat şi tânăr fiind, să-şi îndeplinească datoria de bărbat, tot aşa a rămas fidel acestei datorii până la sfârşit. Iar din energia acestei voinţe morale s-a născut noua concepţie teoretică despre lume şi viaţă a filosofiei critice.

CAPITOLUL AL DOILEA

Anii de profesorat şi începuturile filosofiei kantiene

2.1. Imaginea natural-ştiinţifică a lumii – Cosmologie şi cosmofizică

În toamna anului 1755, magistrul Kant ţine prima sa prelegere în casa profesorului Kypke în care locuia pe atunci. Sala vastă de curs pe care o avea această casă, împreună cu vestibulul şi scările, erau „pline de o mulţime aproape incredibilă de studenţi”. În legătură cu acest fapt, Kant, care nu se aşteptase la acest mare auditoriu, a fost extrem de stingherit. Aproape că şi-a pierdut cumpătul, vorbea mai încet decât de obicei, fiind nevoit adesea să se corecteze. Aceste greşeli din timpul conferinţei nu au dăunat însă în niciun caz efectului prelegerii asupra publicului numeros, ci au dat doar „un impuls cu atât mai viu” admiraţiei acestuia pentru modestul gânditor. „Prezumţia vastei erudiţii” a lui Kant exista deja, publicul aşteptând răbdător expunerile sale. Într-adevăr, în următoarea oră a prelegerii, imaginea deja se schimbase: conferinţa lui Kant nu doar că era temeinică, ci şi sinceră şi plăcută, aşa cum a rămas şi el în continuare.

Preluăm această descriere din biografia lui Borowski[1], prezent el însuşi printre ascultători la prima prelegere a lui Kant, deoarece şi ea este o dovadă caracteristică pentru puternica impresie *personală* pe care tânărul Kant o lăsa pretutindeni. „Prezumţia

[1] Borowski, *Darstellung des Lebens Kants*, p. 185 şi urm.

vastei erudiţii” de care Kant se bucura deja în rândul auditoriului său nu se poate baza pe prestigiul său literar, deoarece tocmai acea operă care ar fi putut justifica odată pentru totdeauna faima sa literară în această perioadă, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, rămăsese, printr-un curios ghinion, total necunoscută publicului. În timpul tipăririi operei, editorul dăduse faliment; întregul său depozit a fost sigilat, iar astfel, lucrarea n-a mai ajuns nici măcar la un târg de carte.[2] De aceea, ceea ce se cunoştea în privinţa lucrărilor ştiinţifice ale lui Kant în momentul în care el îşi începea prelegerile se limitează – independent de lucrarea sa de debut de filosofie a naturii – la câteva articole scurte pe care le-a publicat în 1754 în *Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*.[3] Prin urmare, aceste puţine pagini în care erau abordate chestiuni de geografie fizică nu au putut fi cele care au trezit interesul şi aşteptările auditoriului în ceea ce-l privea pe tânărul docent în logică şi metafizică. Şi totuşi, chiar în momentul în care, la 12 iunie 1755, Immanuel Kant primea titlul de magistru, deja se întrunise un cerc vast de bărbaţi erudiţi şi de vază ai oraşului, care, „printr-o remarcabilă linişte şi atenţie”, şi-au arătat consideraţia de care se bucura Kant.[4] Efectul conversaţiei şi prezenţei lui Kant trebuie să-i fi asigurat această consideraţie – după cum şi mai târziu, când toate operele sale filosofice fundamentale apăruseră deja, prietenii şi elevii săi apropiaţi stăruiau în opinia că, în relaţiile personale şi „în prelegerile sale”, Kant ar fi fost „mult mai spiritual decât în cărţi”, că ar fi emis „mii de idei geniale”, irosind „o bogăţie

---

[2] *Op. cit.*, p. 194 şi urm.

[3] *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise vor das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden*; în: Werke, vol. I, pp. 189-196 (apare iniţial în *Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, nr. din 8 şi 15 iunie 1754); „Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen”, în *Werke*, vol. I, pp. 197-217 (apare iniţial în *Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, nr. din 10 august şi 14 septembrie 1754).

[4] Borowski, *op. cit.*, p. 32.

ideatică incomensurabilă". Tocmai în aceasta găseau ei marca propriu-zisă a originalității lui: căci dacă pentru învățații mediocri cartea e îndeobşte mai erudită decât autorul ei, profunzimea şi specificitatea autenticului „gânditor independent" s-ar dovedi tocmai prin faptul că lucrările nu îl pun în umbră pe autor, ci rămân în subsidiar.[5]

Desigur, dacă, după etaloanele obişnuite, ar fi putut să existe însă ceva în stare să distrugă această prospețime şi nemijlocire a spiritului kantian, aceasta ar fi fost doar viața în care el intra acum, în primii săi ani de activitate profesională. Încă mai avea de luptat cu nesiguranța existenței sale şi, adesea, cu grija pentru viitorul apropiat. Şi-a păstrat 20 de galbeni pentru siguranță în cazul unei eventuale boli; pentru a nu se atinge însă de această „comoară", relatează Jachmann, s-a văzut nevoit „să-şi vândă treptat biblioteca, pe atunci considerabilă şi aleasă, deoarece, timp de câțiva ani, n-a putut face față doar din banii câştigați nevoilor sale stringente".[6] Câteva decenii mai târziu, Kraus îi spunea lui Poerschke că o persoană care hotărăşte să se dedice Universității din Königsberg face prin asta un legământ de sărăcie.[7] Dar nu lipsurile, pe care Kant era de mult obişnuit să le suporte, au constituit, în cazul lui, povara propriu-zisă, ci volumul imens de muncă academică pe care şi-l asumase acum sub constrângerea situației lui şi care ar fi copleşit orice altă natură decât a sa. Încă din primul semestru – în iarna lui 1755/56 – el a ținut prelegeri de logică, matematică şi metafizică; iar următorul semestru, pe lângă repetarea prelegerilor anterioare, a mai adus şi un seminar de geografie fizică şi despre liniile directoare

---

[5] Vezi opinia lui Poerschke exprimată în prelegerea cu ocazia celebrării zilei de naştere a lui Kant, 22 aprilie 1812 [Karl Ludwig Poerschke, „Vorlesung bey Kants Geburtstagsfeyer, den 22sten April 1812", în: *Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie, Sprachkunde und Geschichte,* vol. I, ed. de Friedrich Delbrück, Carl Gottlieb August Erfurdt şi alții, Königsberg, 1812, pp. 536-544, p. 542].

[6] Jachmann, *op. cit.*, (scris. a 2-a), p. 13.

[7] Vezi Johann Voigt, *Das Leben des Professors Christian Jacob Kraus, öffentlichen Lehrers der praktischen Philosophie und der cameralwissenschaften auf der Universität zu Königsberg, aus den Mittheilungen seiner Freunde und seinen Briefen*, Königsberg, 1819, p. 437.

ale științei generale a naturii. Pornind de aici, conținutul activității sale didactice sporea tot mai mult; iarna anului 1756/57, care a inclus și etica în cadrul prelegerilor, indică deja 20 de ore pe săptămână, față de 12 și 16 ore în semestrul precedent. Dacă înaintăm în timp cu câțiva ani, găsim, de exemplu, anunțate pentru semestrul al doilea din 1761, pe lângă logică și metafizică, și mecanică și fizică teoretică; pe lângă geografie fizică, aritmetică, geometrie și trigonometrie, cărora, în fiecare dimineață de miercuri și sâmbătă, le revenea un *„disputatorium"*, restul orelor fiind dedicate, în ambele zile, „în parte repetițiilor (*repetitionen*), în parte soluționării îndoielilor". Prelegerile anunțate cuprind în total nu mai puțin de 34-36 de ore pe săptămână – deși e discutabil dacă acest program a fost realizat în întregime.[8] Mai poate să surprindă pe cineva faptul că Immanuel Kant resimțea adesea această activitate, pe care o respecta cu cea mai mare conștiinciozitate și punctualitate, fără să-și permită nicio întrerupere, ca pe o muncă intelectuală forțată? „În ceea ce mă privește" – așa îi scrie el în octombrie 1759 lui Lindner –, „mă așez zilnic la nicovala catedrei mele și mânuiesc mai departe, într-un singur tact, ciocanul greoi al mereu acelorași prelegeri. Uneori, o înclinație nobilă îmi cere să mă extind puțin în afara acestei sfere înguste; doar că, pe loc, se năpustește asupră-mi neajunsul cu glasul lui impetuos și, cu amenințările lui mereu reale, mă împinge fără întârziere înapoi la munca dificilă – *intentant angues atque intonat ore*".[9] Această mărturisire este cu adevărat zguduitoare – și, totuși,

---

[8] Emil Arnoldt a alcătuit o listă a tuturor prelegerilor anunțate de Kant pentru anii 1755-1796, iar Otto Schöndörffer, editorul lui Arnoldt, a completat-o cu dovezi importante; în acest sens, vezi Emil Arnoldt, *Verzeichnis von Kants Vorlesungen nach der Reihenfolge, für die sie angekündigt, und in denen sie, zum Teil nachweisbar, gehalten worden, nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen*, în: *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, partea a doua, Berlin, 1909, pp. 177-331; p. 177 și urm. și p. 193 și urm. [citat, p. 193].

[9] Scrisoare către Johann Gotthelf Lindner din 28 octombrie 1759, în *Werke*, vol. IX, pp. 16-19 – pentru perioada la care se referă această relatare, Kant – la finalul lucrării *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* – anunțase o prelegere de logică (după manualul lui Meier), de metafizică și etică (după Baumgarten), de

aproape că suntem înclinaţi să nu o luăm în seamă dacă ţinem cont de lucrările lui Kant din această perioadă. Căci, oricât de puţin voluminoase ar fi ele – producţia lui literară din anii 1756–1763 cuprinde doar câteva articole –, fiecare din ele atestă o stăpânire intelectuală superioară a temei respective şi un punct de vedere nou şi original al abordării. În *Monadologia physica*, el prezintă o teorie a atomului „simplu" şi a forţelor cu efect la distanţă, care ia în discuţie problemele fundamentale ale filosofiei naturii din vremea aceea – aşa cum au fost ele concepute şi prezentate sistematic în special de către Boscovich; în *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* [*Noi observaţii în scopul clarificării teoriei vânturilor*], Kant anticipează explicaţia dată de Dove mai târziu, în anul 1835, la legea lui Mariott a mişcării de rotaţie a vânturilor. În *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* [*Conceptul didactic al mişcării şi repausului*] din anul 1758, el dezvoltă o concepţie despre relativitatea mişcării, total opusă concepţiei dominante aflate sub protecţia numelui şi autorităţii lui Newton. Din toate acestea emană o forţă intelectuală neatinsă de rutina academică zilnică – o mobilitate universală care se lasă doar în treacăt închistată în cercul strâmt impus de structura tradiţională a Universităţii.

Desigur, nu putem căuta în această perioadă soluţii filosofice fundamentale şi decisive: deoarece această perioadă, cu întregul ei conţinut, mai aparţine încă *orientării* intelectuale pe care Kant trebuia să o înfăptuiască în primul rând pentru sine. În articolul de mai târziu *Was heisst: sich im Denken orientieren* (1786) [*Ce înseamnă a te orienta în gândire*], Kant, urmând sensul literal al expresiei, scotea în evidenţă trei semnificaţii de bază diferite ale conceptului de orientare. Prima semnificaţie, în care se recunoaşte distinct rădăcina cuvântului, se referă la orientarea *în spaţiu*: ea vizează determinarea punctelor cardinale pe care o realizăm în conformitate cu locul de unde răsare soarele. Acestui concept *geografic* i

---

geografie fizică (după propria sa lucrare), cât şi una de matematică pură şi mecanică (după Wolff); vezi *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, în *Werke*, vol. II (*Vorkritische Schriften*), ed. de Artur Buchenau, Berlin, 1912, pp. 27-37; [lb. lat. – îşi întinde gâtul şi îşi intonează vocea – *n.t.*].

se alătură apoi un alt sens, *matematic*, potrivit căruia se pune problema diferenţierii direcţiilor într-un spaţiu concret, fără ca, pentru aceasta, un obiect *particular* şi poziţia lui (ca, de pildă, poziţia răsăritului) să constituie cu necesitate un punct de plecare. În acest sens, ne „orientăm" într-o cameră întunecată cunoscută de noi dacă ne este dată poziţia unui singur obiect (oricare ar fi el), fiindcă, odată cu stabilirea acestei poziţii, celelalte ne devin accesibile după raportul cunoscut „dreapta"–„stânga". În ambele cazuri, baza procedurii de care ne servim rămâne totuşi sensibilă: căci opoziţia de direcţie dintre dreapta şi stânga se bazează exclusiv pe sentimentul unei distincţii la nivelul subiectului, respectiv cea dintre mâna dreaptă şi mâna stângă. Ultima şi suprema etapă va fi atinsă când trecem de la orientarea „geografică" şi „matematică" la *orientarea logică*, în cel mai general sens al cuvântului, în care nu mai este vorba de stabilirea locului unui obiect în spaţiu, ci de poziţia unei judecăţi sau cunoştinţe în sistemul universal al *raţiunii*.[10] Diferenţierea şi succesiunea de niveluri pe care o oferă Kant aici poate fi aplicată şi în cazul propriei sale evoluţii intelectuale. Şi el începe cu orientarea de tip fizico-geografic: primul obiect al interesului său natural-ştiinţific îl constituie Pământul, diversitatea şi originea formării acestuia, precum şi poziţia lui cosmică. „Cercetarea chestiunii dacă Pământul, în rotaţia lui în jurul axei, a suferit anumite modificări de la originea lui", cât şi soluţionarea problemei dacă se poate vorbi în sens fizic despre o vârstă a Pământului, constituie în anul 1754 începutul activităţii sale de scriitor în domeniul ştiinţelor naturii; ca o completare, acestor preocupări li se alătură cercetări speciale despre teoria vânturilor, precum şi despre cauzele cutremurelor şi ale fenomenelor vulcanice. Însă toate aceste chestiuni sunt concepute deja cu referire la marea temă fundamentală din perioada respectivă, problema universală a *cosmogoniei*, expusă la modul general în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Şi totuşi, după cum vedem, această încercare de a

[10] *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, în *Werke*, vol. IV, pp. 349-366 [p. 352 şi urm.].

explica în mod general *fenomenele naturale* rămâne insuficientă atâta timp cât *principiile* şi „fundamentele" empirico-teoretice ultime ale fenomenului natural nu sunt clar înţelese. De aici înainte, lor le revine în primul rând interesul de orientare. Din cercul descrierii naturii şi al istoriei generale a naturii, Kant se vede acum împins tot mai mult în cercul *filosofiei naturii. Monadologia physica* justifică şi susţine o nouă formă de *atomism*, în timp ce *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* [*Conceptul didactic al mişcării şi repausului*] îşi propune să elimine o neclaritate rămasă în fundamentele fizicii, şi anume în definiţia primelor concepte de bază ale mecanicii. Din nou, analiza se aprofundează şi se extinde, ajungând de la începuturile fizicii la cele ale matematicii. O clarificare totală a relaţiilor între mărimi şi a legilor mărimilor, de care se ocupă ştiinţa naturii, poate fi sperată doar atunci când sunt înţelese condiţiile de evaluare a mărimilor, premisele definirii şi măsurării matematice. În această privinţă, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* [*Încercare de a introduce noţiunea de mărimi negative în filosofie*] din anul 1763 ajunge la un prim rezultat important: conceptul de „direcţie" şi cel de „opoziţie de direcţie" vor fi definite şi utilizate aici într-un sens nou şi eficient. Prin aceasta însă, este desemnat în acelaşi timp, în mod clar şi tranşant, contrastul ce există între gândirea silogistică şi cea matematică, între logica scolastică şi logica aritmeticii, între geometrie şi ştiinţa naturii. Întrebarea cu privire la „limitele" dintre matematică şi metafizică dobândea prin urmare un nou conţinut. Toate lucrările din anii următori se referă, direct sau indirect, la această problemă centrală, care îşi găseşte în cele din urmă formularea sistematică în lucrarea *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (1770). Iese, totuşi, încă o dată la iveală faptul că ceea se oferă aici mai întâi ca soluţie rezumativă se transformă imediat într-un complex de probleme dificile; însă noua direcţie generală este stabilită şi va fi păstrată, fără îndoială, de aici înainte. În locul determinării cosmosului spaţial a apărut acum determinarea cosmosului „intelectual": geograful empiric devine „geograf

al raţiunii", care începe să măsoare, potrivit anumitor principii, volumul întregului potenţial al acesteia.[11]

Dacă ne întoarcem de la această trecere în revistă a evoluţiei generale a gândirii kantiene la tematica specifică care defineşte şi umple primul deceniu de activitate didactică, observăm că aici era vorba în primul rând de *întinderea* lumii, care trebuia pusă la dispoziţia gândirii. Nicio altă perioadă din viaţa lui Kant nu se caracterizează atât de mult printr-un pur „instinct al materialului de cercetare". Acum începe o muncă imensă, orientată în principal către obţinerea şi ordonarea *materialului intuitiv* care trebuia să servească drept fundament noii concepţii globale asupra lumii. Deficitul lui Kant în materie de impresii şi experienţe proprii trebuia suplinit, în acest scop, prin mijloace secundare de orice fel: opere geografice şi natural-ştiinţifice, jurnale de călătorie şi rapoarte de cercetare. Niciun amănunt, oricât de neînsemnat, din aceste opere nu scapă atenţiei sale vii şi încordate. Desigur, acest gen de preluare a materialului pare să conţină în sine toate primejdiile legate de o simplă receptare a observaţiilor străine; însă nemijlocirea percepţiei sensibile va fi compensată aici de acel dar al *fanteziei sensibile exacte* proprii lui Kant. Graţie acesteia, chiar şi acele particularităţi extrase de el dintr-o mulţime nesistematică de relatări i se revelau în unitatea şi claritatea unei imagini. În această privinţă, sunt cunoscute mai cu seamă cuvintele lui Jachmann despre „admirabila sa forţă lăuntrică de intuiţie şi reprezentare". „De pildă, el descrise într-o zi, în prezenţa unui londonez, atât de exact Podul Londrei, după structură şi amenajare, după lungime, lăţime şi înălţime, determinând dimensiunile fiecărei părţi încât englezul îl întrebă câţi ani a trăit în Londra şi dacă este interesat în mod special de arhitectură, întrebări la care fu asigurat de faptul că Immanuel Kant nici nu trecuse graniţele Prusiei, nici nu este arhitect de profesie. Tot atât de detaliat trebuie să fi vorbit cu

---

[11] Vezi *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI, Bucureşti, 1994, „Despre imposibilitatea unei satisfacţii sceptice a raţiunii pure în conflict cu ea însăşi", p. 548 şi urm.

Brydone despre Italia, astfel încât şi acesta se interesă cât de mult timp a petrecut în Italia."[12] Trăsătură cu trăsătură, element cu element îşi construieşte acum, datorită acestui talent spiritual, totalitatea cosmosului vizibil; forţa interioară de reprezentare şi gândire extinde materialul precar al datelor nemijlocite, transformându-l într-o imagine despre lume ce reuneşte în sine plenitudine şi armonie sistematică. În epoca în care ne aflăm aici, capacitatea de *sinteză* depăşeşte capacitatea analitică şi critică – în pofida reprezentării pe care o avem îndeobşte despre Kant. Acest impuls spre *totalitate* este atât de puternic în spiritul lui Kant, încât fantezia constructivă o ia aproape fără excepţie înaintea examinării atente a datelor particulare. Teza: „Daţi-mi [...] materie, vreau [...] să construiesc o lume din ea", pe care o explică şi o variază prefaţa la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*[13], desemnează în acest sens nu doar tema specifică a cosmogoniei kantiene, ci şi cea mai generală sarcină care se oferă abordării sale în această perioadă. Construcţia astronomic-cosmică este, am putea spune, doar rezultatul şi expresia clară a unei anumite forţe fundamentale a gândirii kantiene înseşi. Această gândire întreabă dincolo de limitele a ceea ce este cunoscut şi dat în mod empiric, în două direcţii distincte: cu privire la spaţiu şi cu privire la timp. „Edificiul lumii" – aşa începe secţiunea a şaptea a lucrării *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, care tratează despre creaţie în întregul infinitudinii ei, atât din punct de vedere spaţial, cât şi temporal – „provoacă, atât prin mărimea lui incomensurabilă, cât şi prin diversitatea şi frumuseţea infinită pe care le iradiază din toate părţile, un sentiment de uluire tăcută. În vreme ce reprezentarea acestei perfecţiuni tulbură imaginaţia, pe de altă parte, intelectul e cuprins de un alt fel de încântare atunci când contemplă câtă splendoare, câtă măreţie decurge dintr-o unică regulă generală,

---

[12] Jachmann, *op. cit.*, (scris. a 3-a), pp. 16-25; vezi şi p. 18 şi urm.

[13] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, Vorrede, în *Werke*, vol. I, pp. 219-370; vezi p. 223 şi urm. şi în special, p. 231 [I, 229].

potrivit unei rânduieli eterne şi exacte. Edificiul planetar al universului în care soarele, din punctul central al tuturor cerurilor, face, prin atracția lui puternică, să se rotească în cercuri eterne sfera locuită a sistemului său, este în întregime [...] clădit din substanța fundamentală, răspândită în afară la originea întregii materii a lumii. Toate stelele fixe pe care ochiul le descoperă în profunzimea cerului, şi care par a sugera un fel de risipă, sunt sori şi centre ale altor sisteme similare. [...] dacă toate lumile şi ordinile cosmice cunosc aceeaşi origine, dacă atracția este nelimitată şi generală, dacă, însă, respingerea elementelor funcționează în aceeaşi măsură, dacă, în infinit, mărimea şi micimea sunt mici de ambele părți: atunci nu cumva trebuie ca toate edificiile cosmice să vădească o legătură sistematică între ele, aidoma corpurilor cereşti ale sistemului nostru solar, Saturn, Jupiter şi Pământul, care, luate în sine, sunt sisteme, dar, în relațiile dintre ele, sunt componente ale unui sistem şi mai mare? [...] Însă, care va fi în cele din urmă sfârşitul organizărilor sistematice? Unde va lua sfârşit creația însăşi? Observăm că pentru a o putea gândi în raport cu puterea ființei infinite, ea n-ar trebui să aibă niciun fel de limite. Nu ne putem apropia de infinitatea forței de creație a lui Dumnezeu nici dacă includem spațiul revelației acesteia într-o sferă având drept rază Calea Lactee, nici dacă o limităm la o sferă cu diametrul de un țol."[14] Acestei incomensurabilități a întregului lumii îi corespunde infinitatea devenirii ei. Creația nu este opera unui singur moment, ci, după ce a început cu producerea unei infinități de substanță şi materie, ea rămâne activă pentru vecie şi în grade tot mai înalte de productivitate. Principiul creator nu poate niciodată renunța să acționeze şi va fi mereu preocupat să genereze mai multe apariții ale naturii, noi lucruri şi noi lumi. În vreme ce gândul orientat spre trecut şi spre originea lucrurilor e nevoit să se oprească în cele din urmă la o materie informă, la un „haos", din care, progresiv, prin forțele creatoare de atracții şi respingeri, se naşte o „lume", o structură unitară spațială şi o articulare mecanică a întregului, privirea noastră în

[14] *Op. cit.*, p. 309 şi p. 311 şi urm. [I, p. 306 şi urm. şi p. 309].

viitorul devenirii este nelimitată – căci după cum, „în succesiunea de timp a eternităţii, partea rămasă este infinită, iar cea scursă este finită, tot astfel, sfera naturii desăvârşite este doar [...] o mică parte a acelei forme ideale care poartă în sine sămânţa lumilor viitoare şi care aspiră să se dezvolte din starea brută a haosului în perioade mai lungi sau mai scurte.”[15]

Nu vom dezbate semnificaţia acestei teorii, aşa-numita „ipoteză Kant–Laplace“, în ansamblul ştiinţei naturii. Pentru evoluţia intelectuală a lui Kant, şi această scriere – care aprofundează, mai mult decât oricare alta, detalii empirico-natural-ştiinţifice – este semnificativă mai puţin prin conţinutul ei, cât prin metodă. Dacă vrem să determinăm specificitatea acestei metode, trebuie să renunţăm de la bun început să o caracterizăm prin anumite locuri comune ale filosofiei, cum ar fi etichetele „raţionalism” sau „empirism”. Această opoziţie schematică, în ciuda încercării de a o utiliza ca linie directoare pentru expunerea evoluţiei spiritului kantian, mai mult a înceţoşat imaginea acestei evoluţii decât a limpezit-o. Căci ceea ce desemnează tendinţa fundamentală a cercetării şi gândirii lui Kant este faptul că acesta a avut în vedere de la bun început o unitate a „empiricului” şi „raţionalului” mai profundă decât cea recunoscută şi valorizată până atunci în disputa şcolilor filosofice. În acest sens, şi *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, după cum o anunţă şi titlul, afirmă o relaţie continuă de interdependenţă între empirie şi teorie, între „experienţă” şi „speculaţie”. Lucrarea reia problema constituirii universului exact din punctul în care o lăsase Newton. Şase planete se deplasează, împreună cu cei zece însoţitori ai lor, în acelaşi sens în jurul soarelui, care figurează drept centru al lor, mai exact, în aceeaşi direcţie în care soarele însuşi se deplasează; iar revoluţiile lor sunt astfel reglate, încât toate orbitele se află aproximativ pe una şi aceeaşi suprafaţă, respectiv pe suprafaţa ecuatorială prelungită a soarelui. Dacă luăm acest fenomen ca punct de plecare, suntem de la sine provocaţi să ne întrebăm asupra cauzei acestei coincidenţe generale

---

[15] *Op. cit.*, pp. 309-325 [citat p. 317, I, p. 314]

şi să explicăm, pornind de la ea, „armonia în orientarea şi poziţia cercului planetar”[16]. Newton, deşi a văzut această problemă, n-a putut totuşi să o rezolve: căci, din moment ce el, din punctul de vedere al stării actuale a lumii, considera, în mod justificat, drept vid spaţiul în care se deplasează planetele, acestui fapt nu i se putea găsi nicio „cauză materială” care, prin extinderea ei în spaţiul planetar, să fi putut menţine similitudinea mişcării. Aşadar, el se credea nevoit să afirme că mâna lui Dumnezeu a întemeiat această ordine, şi anume fără implicarea forţelor naturii. Însă, el n-ar fi trebuit să se oprească la o asemenea „decizie tristă [...] pentru un filosof [...]”[17], dacă, în loc să caute „temeiurile” fizice ale sistemului fenomenelor astronomice exclusiv în structura lui *actuală*, şi-ar fi îndreptat privirea şi spre *trecutul* acestui sistem: dacă ar fi ajuns de la abordarea permanenţei *întregului* sistematic al lumii, la *devenirea* ei sistematică. Doar legea devenirii explică în mod real permanenţa existenţei, făcând-o inteligibilă conform legilor empirice. Aşadar, dacă la Newton încă mai există o întrepătrundere specială între empirie şi metafizică, cauzalitatea empirică ajungând pentru el într-un punct de unde trece direct în cea metafizică, Kant, dimpotrivă, se reîntoarce la acea exigenţă a unităţii metodei, pornind de la care Descartes fundamentase filosofia recentă. Deja acestei fundamentări nu îi era străină implicarea în problema astronomic-cosmologică: proiectul unei explicitări a lumii, aşa cum îl găsim în lucrarea postumă a lui Descartes, *Le monde*, propune în mod ferm teza că nu putem *înţelege* lumea în structura sa dată înainte de a o face *să ia fiinţă* pentru noi. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* dă acestei idei valoarea unui principiu general al explicitării „filosofice” a naturii. Ceea ce pentru fizician, pentru Newton, constituia ultimul „dat” în natură – trebuie dezvoltat şi derivat genetic în faţa ochilor noştri sipirituali din perspectiva filosofică asupra cosmosului. Ipoteza, speculaţia însăşi nu doar că are dreptul, ci trebuie să treacă dincolo de conţinutul a ceea ce este

---

[16] *Op. cit.*, p. 264 [I, p. 261 şi urm.]

[17] *Op. cit.*, p. 341 [I, p. 338]

dat, cu condiția, totuși, de a se supune controlului acestui conținut: cu condiția ca rezultatele care se lasă deduse din ea conceptual să corespundă datelor experienței și observației.

Dacă deja în acest context e clar faptul că Immanuel Kant nu utilizează și nu recunoaște în niciun caz exclusiv metoda cercetării empirice, oricât de mult ar prețui-o, acest lucru devine și mai evident în *tendința* generală care-i domină direcția de cercetare în această perioadă. Nu doar *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, ci și întreaga orientare natural-științifică a deceniilor următoare se află sub semnul unui interes etico-spiritual global: ea caută „natura" pentru a-l găsi în aceasta pe „om". „Înțelegând încă de la începuturile instruirii mele academice" – relatează Kant în documentul informativ cu privire la organizarea prelegerilor lui pentru anul 1765/66 – „că o mare neglijență a tineretului studios constă în aceea că el învață de timpuriu *să producă sofisme*, fără a avea suficiente cunoștințe istorice, menite a compensa lipsa *experienței de viață,* am avut în vedere să fac din istoria situației actuale a Pământului sau geografie în înțeles larg, un concept absolut plăcut și accesibil a ceea ce ar putea să o pregătească pe aceasta în vederea unei rațiuni practice și să servească totodată la incitarea dorinței de a spori tot mai mult cunoștințele preexistente în ea."[18] Aici „rațiunea practică" este luată în sensul ei cel mai larg: ea cuprinde atât orientarea morală generală a omului, cât și acea sumă a „lumii și cunoașterii umane", care joacă un rol atât de important în orice program pedagogic al epocii luminilor. Pentru a-și ocupa locul cuvenit în cadrul creației, omul trebuie să o fi cunoscut dinainte, trebuie să se fi înțeles pe sine ca o parte componentă a naturii, dar, conform destinației lui finale, ca fiind superior acesteia. Astfel, aici se întrepătrund nemijlocit considerații cauzale și teleologice. Modul în care Kant – în prefața la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* – încearcă să le concilieze, aspirând să descopere în legitatea universală mecanică a

---

[18] „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766", în *Werke*, vol. II, pp. 317-328, p. 326 [II, p. 312].

cosmosului dovada originii sale divine, nu poartă aici nicio amprentă de originalitate, în raport cu tendința spirituală generală a secolului al XVIII-lea. Se reiterează doar ideea de bază a filosofiei leibniziene, potrivit căreia ordinea cauzală generală a universului este dovada supremă şi absolut valabilă a „armoniei" lui interioare şi a „finalității" lui intelectuale şi morale. Lumea este plină de minuni, însă de „minuni ale rațiunii": căci nu în excepția de la regulile naturii, ci în universalitatea şi valoarea de neclintit a chiar acestor reguli rezidă adevărata minune, dovada şi pecetea caracterului divin al existenței. Orice temei şi orientare filosofică ar avea ştiința naturii din acea vreme, ea rămâne îndatorată acestei concepții; ea se reîntoarce nu doar la teoria scolastică a wolffienilor, ci şi la filosofia franceză, la D'Alembert şi Maupertuis. Datorită faptului că preia încă într-un mod firesc această formă a argumentului teleologic, toate aspirațiile lui spirituale i se relevă închegate într-o unitate de nezdruncinat. Aici nu este încă niciunde vorba de un dualism între lumea lui „ceea ce este" şi a lui „ceea ce ar trebui să fie", între fizică şi etică; peste tot, considerațiile oscilează între cele două domenii, fără ca astfel să se facă simțită pentru Kant însuşi vreo schimbare sau vreun salt în metodică.

Această poziție ideatică îşi găseşte expresia sa caracteristică şi în atitudinea şi concepția despre viață specifice acestei perioade. Mai târziu, gândindu-se la „anii săi de profesorat", Kant i-a considerat drept cei mai mulțumitori ai vieții sale.[19] Fireşte că el mai îndura presiunea necesităților exterioare şi a activității academice peste măsură; elasticitatea spirituală demnă de admirație specifică acestor ani de tinerețe depăşise însă în scurt timp, cu uşurință şi în totalitate, orice piedici de acest fel. Dacă perioada ulterioară a vieții lui Kant, în special cea în care a conceput şi prezentat filosofia critică se caracterizează prin comprimarea tuturor forțelor de gândire şi viață *într-un singur* punct, aici domină mai mult o lăsare liberă în voia vieții şi a experienței. Aşa cum, în studiul şi lecturile

---

[19] Vezi scrisoarea către François Théodore de la Garde din 25 martie 1790, în *Werke*, vol. X, p. 16 şi urm.

sale, Kant se lasă influenţat de materialul intuitiv de cele mai diferite tipuri şi proveniențe, tot astfel, în această perioadă, el caută şi cei mai variați stimuli în viața socială. „Aşa petrecea Kant" – relatează Rink –, „în anii săi de tinerețe, majoritatea după-amiezelor şi serilor în diferite cercuri în afara casei, luând nu arareori parte inclusiv la câte o partidă de cărți, întorcându-se câteodată acasă doar către miezul nopții. [...] Dacă nu stabilise deja vreo întâlnire pentru masa de prânz, mânca la restaurant, în compania mai multor persoane culte care luau tot acolo masa."[20] Atât de firesc şi fără rezerve se lăsa Kant în voia acestui mod de viață încât cei mai fini observatori-psihologi din cercul său cel mai apropiat s-au înşelat, ocazional, în această privință: în 1764, Hamann relatează că Immanuel Kant avea în minte o mulțime de lucrări mai mici sau mai mari, pe care însă, „în vârtejul risipirilor sociale" în care se lăsa antrenat acum, cu greu le va mai termina vreodată.[21] Inclusiv activitatea academică a lui Kant din această perioadă mai purta, conform normelor pe care Kant însuşi şi le impusese, amprenta acestei „mondenități". În privința caracterului popular-enciclopedic pe care l-a atribuit „geografiei fizice", nu este surprinzător faptul că el nu o abordează în ansamblu şi cu acea exactitate filosofică în părțile care privesc fizica şi istoria naturii, ci cu curiozitatea rațională a unui călător, „care caută în toate elementul curios, ceea ce e straniu şi frumos, comparând observațiile făcute şi reflectând din nou la planul său"[22] –, însă şi despre predarea disciplinelor abstracte spune că acestea, în rândul auditoriului, „ar trebui să-l educe în primul rând pe omul *care înțelege*, apoi pe cel *rațional*", şi, în cele din urmă, pe *erudit*. Considera că în filosofie, în special, este necesară această transformare a modului obişnuit de predare: căci

---

[20] Rink, *Ansichten aus Kants Leben*, p. 80 şi urm.

[21] Johann Georg Hamann, Scrisoare către Johann Gotthelf Lindner din 1 februarie 1764, în *Schriften*, ed. de Friedrich Roth, vol. III, Berlin, 1822, pp. 211-215, p. 213.

[22] „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht sein, weil sie über ein großes Meer streichen" (1757), în *Werke*, vol. II, pp. 1-13; p. 3 [II, 3].

„nu se poate învăța filosofia, ci doar filosofarea".[23] Logica, înainte să fie considerată „critică şi regulă a *adevăratei erudiții*", trebuie abordată într-o secțiune pregătitoare ca regulă şi critică a *intelectului sănătos*, „la fel cum acesta se află, pe de o parte, la limita conceptelor aproximative şi a ignoranței, pe de altă parte, însă, la limita ştiinței şi a erudiției". La rândul ei, nici etica nu trebuie să pornească de la reguli abstracte şi formale ale *ceea ce ar trebui să fie*, ci trebuie mereu să cântărească, istoric şi filosofic, ceea ce *se întâmplă*, înainte să indice *ceea ce ar trebui să se întâmple.*[24] Astfel, în tot ce întreprinde Kant, în propria sa formare şi în activitatea academică deopotrivă, el urmăreşte un ideal de „antropologie practică". Aşa cum, la început, prelegerile de geografie fizică urmăreau acest scop, l-au urmărit mai târziu şi prelegerile de antropologie. Adevărata cauză a popularității de care se bucura filosofia lui Kant în această perioadă rezidă însă în raportul general acceptat aici între „experiență" şi „gândire", între „cunoaştere" şi „viață". Între aceşti doi poli nu exista încă nicio tensiune interioară şi nicio opoziție. Însăşi gândirea şi sistematica sa, aşa cum este înțeleasă acum, nu este decât experiența – eliberată de superstiție şi prejudecăți, completată şi extinsă prin forța concluziei prin analogie. Ea nu tinde să depăşească acum sfera acestei determinații. De aceea, Kant se află aici mai aproape decât oriunde de idealul dominant al „filosofiei" secolului al XVIII-lea, de idealul „filosofiei populare". Deşi îl enunță şi-l prezintă mult mai spiritual, mai viu, mai emoționant decât orice alți reprezentanți ai aceste linii de gândire, se pare că nu i-a dat totuşi o nouă orientare. Se pare că şi el aştepta soluția la întrebările filosofice fundamentale pe baza selecționării şi explicitării conceptelor „intelectului comun". În acest sens, în *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759) vrea să identifice o soluție la problema „celei mai bune lumi", o soluție ce seamănă însă mai degrabă cu un exemplu desăvârşit de *petitio principii*. „Dacă

---

[23] „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen", p. 319 şi urm. [II, 305 şi urm.]

[24] *Op. cit.* [citat, p. 324(II, 310)].

cineva se aventurează să afirme" – spune Kant aici – „că înțelepciunea supremă ar putea înțelege mai degrabă răul decât binele sau că binelui suprem i-ar conveni mai mult ceva mai puțin bun decât ceva şi mai bun, care oricum se afla în puterea lui, atunci nu-mi mai pierd timpul. Ne servim foarte prost de filosofie când o folosim pentru răsturnarea principiilor rațiunii sănătoase, şi îi facem prea puțină cinste, când, pentru a contesta strădanii de acest fel, mai considerăm încă necesară folosirea armelor ei."[25]

Desigur că radicalismul propriu-zis le este străin aici atât gândirii, cât şi vieții. Aşa se explică de ce Kant – într-o perioadă în care avu deja loc în el o transformare completă a modului de gândire şi viață – a fost considerat de observatori drept „filosoful pentru lume" căruia i se cereau mai ales soluții în chestiuni de gust şi mod de viață. Borowski relatează faptul că studenții săi erau obişnuiți să pretindă de la el, „în mod direct", „tot" ce aveau nevoie pentru ei înşişi în viață şi ştiință; astfel, nu numai că l-au rugat, în 1759, să țină un curs „despre elocvență şi în stilul german" – Kant, fireşte, în loc să-l accepte, l-a însărcinat pe Borowski în acest sens –, ci şi în 1764, l-au rugat să-i ajute „să organizeze funeraliile" unui profesor din Königsberg.[26] Lumea educată din Königsberg încerca să-l atragă tot mai mult în cercul ei: „Cine nu era însă în stare să-i aprecieze calitățile" – observă naiv Rink – „căuta cel puțin onoarea de a-l vedea în cercul său pe un om atât de respectat."[27] Kant întreținea relații intense cu ofițerii garnizoanei din Königsberg, luând aproape zilnic, o bună perioadă de timp, masa cu ei; generalului von Meyer, un „om cu mintea deschisă", îi plăcea în special să-şi vadă ofițerii regimentului instruiți de Kant în materie de matematică, geografie fizică şi natura fortificațiilor.[28] Este cunoscută legătura lui Kant cu importante familii de comercianți, mai ales cu excentricul Green,

---

[25] *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, p. 35 şi urm. [II, 33].

[26] Borowski, *op. cit.*, p. 189 şi urm.; Johann Georg Hamann, scrisoare către Johann Gotthelf Lindner, a doua zi de Paşti, 1764, în *Schriften*, vol. III, p. 221 şi urm.

[27] Rink, *op. cit.*, p. 80.

[28] *Op. cit.*, p. 32; Hamann, scrisoare către Lindner din 1 februarie 1764; Reicke, *Kantiana*, p. 11.

prototipul „omului-ceasornic” al lui Hippel, şi cu companionul acestuia, Motherby. Cele mai drăguțe trăsături ale caracterului lui Kant se manifestă în această relație, descrisă de contemporanii lui prin numeroase accesorii anecdotice încântătoare.[29] În sfârşit, şi guvernul prusac a dat o dovadă remarcabilă despre direcția în care se îndrepta aprecierea de care se bucura Kant în anii săi de profesorat, oferindu-i, în 1764, după moartea profesorului Bock – profesor de artă poetică în Königsberg –, postul pe care acesta îl ocupase; un post care implica examinarea oricăror poezii de ocazie şi obligația de a redacta poeme germane şi latineşti pentru toate ceremoniile academice.[30] Dacă Immanuel Kant, în pofida situației lui financiare dificile – chiar el mai vorbeşte în treacăt, cu ocazia candidaturii pentru un post de bibliotecar secund, plătit cu un salariu de 62 de taleri pe an, despre „subzistența foarte precară la Academia locală”[31] –, n-ar fi avut tăria să respingă această formă de asigurare a existenței, n-ar fi avut destinul de succesor, în Königsberg, al lui Johann Valentin Pietsch, reputatul profesor al lui Gottsched.

Şi, totuşi, evoluția intelectuală a lui Kant o pornise deja acum în acea direcție, care, în cele din urmă, îi va schimba radical modul de gândire şi viață. În 1763, Academia de Ştiințe din Berlin propusese o temă care a atras imediat atenția întregii lumi filosofice din Germania. „Sunt în stare ştiințele metafizice” – astfel sună întrebarea – „să prezinte aceeaşi evidență ca cele matematice?” Aproape toți marii gânditori ai Germaniei – pe lângă Kant, mai ales Lambert, Tetens şi Mendelssohn – au încercat să răspundă la această întrebare. Ea constituia însă doar pretextul pentru ca aceştia să-şi expună şi întemeieze ideea solidă pe care şi-o formaseră despre această chestiune, fie pornind de la tradiție, fie de la cercetări

---

[29] Despre relația cu Green şi Motherby, vezi Jachmann, *Immanuel Kant in Briefen an einen Freund* (scris. a 8-a), pp. 75-96.

[30] Actele se găsesc în biografia lui Kant întocmită de Schubert (Friedrich Wilhelm Schubert, editor), *Immanuel Kants Biographie. Zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt* [Sämmtliche Werke, ed. de Karl Rosenkranz şi Friedrich Wilhelm Schubert, vol. XI/2], Leipzig 1842, p. 49 şi urm.

[31] Scrisoare către Friedrich II., din 24 octombrie 1765, în *Werke*, vol. IX, p. 40 [X, 46].

proprii. Pentru Kant, dimpotrivă, abordarea problemei a devenit punctul de plecare pentru o mişcare ideatică mereu progresivă şi influentă. Problema nu s-a epuizat în răspunsul pe care l-a dat Academiei, ci abia după formularea acestuia, problema a început să existe pentru el cu adevărat. Se pare însă că, la început, cercul intereselor şi aspiraţiilor sale n-a suferit încă nicio modificare evidentă. Atenţia i se îndreaptă în continuare spre probleme natural-ştiinţifice, psihologice şi antropologice[32]; iar dacă observaţiile lui se deplasează treptat dinspre „experienţa exterioară" spre „experienţa interioară", asta nu înseamnă, totuşi, că s-a schimbat obiectul, ci doar principiul acestora. Noutatea constă însă în faptul că, de aici înainte, Kant, aplecându-se asupra unui obiect concret, nu-l mai cercetează în singularitatea lui, ci investighează în acelaşi timp particularitatea *modului* în care acesta *se oferă cunoaşterii*. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* era foarte departe de o diferenţiere de acest fel a modurilor de cunoaştere. Ea încă mai utiliza, în mod firesc, metoda inducţiei natural-ştiinţifice, metoda măsurării şi calculului matematic, şi, în sfârşit, procedeul gândirii metafizice. Structura lumii materiale şi legile generale ale mişcării care o guvernează vor constitui baza argumentului teologic, iar din calculul densităţii diferite a planetelor, gândul kantian face un salt direct spre zona speculaţiilor despre diversitatea materială şi spirituală a locuitorilor acestora şi spre perspective asupra nemuririi.[33] Încă nu există aici o distincţie clară între perspectiva cauzală şi cea teleologică, concepţia despre natură conducând astfel la o teorie despre determinarea morală a omului care îşi găseşte din nou expresia ultimă în teze şi revendicări metafizice certe. „[...] umplându-ne sufletul cu consideraţii de acest fel" – aşa încheie Kant *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* –, „privirea unui cer înstelat într-o noapte senină oferă o plăcere pe care doar

---

[32] Vezi „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" (1764); *Werke*, vol. II, pp. 301-316; recenzia lucrării lui Moscati, *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen* (1771) în *Werke*, vol. II, pp. 437-441.

[33] Vezi Anexa la *Allgemeine Naturgeschichte*, p. 353 şi urm.

sufletele nobile o simt. În liniştea naturii, când simţurile se odihnesc, facultatea ascunsă de cunoaştere a spiritului nemuritor vorbeşte o limbă inefabilă, oferind concepte nedesluşite, care, deşi se simt, nu pot fi descrise. Dacă printre creaturile gânditoare ale acestei planete există fiinţe infame, care, independent de farmecele cu care pot seduce un obiect atât de mare, fiind totuşi capabile să se pună definitiv în slujba vanităţii, cât de nefericit este atunci acest glob pentru că a putut să formeze creaturi atât de mizerabile! Cât de fericit este însă pe de altă parte, deoarece, în cele mai acceptabile condiţii, îi este deschisă o cale de a atinge o stare de fericire şi măreţie, infinit superioară în raport cu cea mai avantajoasă structură pe care natura o poate realiza în corpurile lumeşti!"[34] Spiritul unui Kant nu putea rămâne însă multă vreme la nivelul conceptelor care doar „se simt", dar nu se lasă „descrise". Deşi instituia şi recunoştea limitele înţelegerii, el pretindea şi atunci dovada şi justificarea „imposibilităţii de a înţelege". Tot mai mult se trezea de aceea dorinţa de a traduce limbajul inefabil al sentimentului în limbajul clar şi distinct al intelectului, făcând astfel distinctă şi transparentă „facultatea ascunsă de cunoaştere". Este identică metoda metafizicii – astfel trebuia pusă acum întrebarea – cu cea a matematicii şi a ştiinţei empirice? Sau există între ele mai mult o opoziţie principială? Iar dacă aşa ar sta lucrurile, avem în general o garanţie pentru faptul că gândirea, „conceptul" logic pur şi „concluzia" logică sunt în stare să exprime corect structura „realităţii"? Kant este încă foarte departe de soluţionarea definitivă a acestor întrebări; faptul că ele au fost însă formulate semnifică o nouă orientare generală în evoluţia ulterioară a sistemului său.

---

[34] *Op. cit.*, p. 369 şi urm. [I, 367 şi urm.]

2.2. Problema metodei metafizice

Primul pas spre destinderea treptată a bazelor pe care se ridică construcția lucrării *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* era în direcția problemei *teleologiei.* Intuiția fundamentală care-l domină pe Kant în plăsmuirea ideilor cosmologice are un caracter optimist. El crede că încă mai recunoaşte în forma fizicii şi mecanicii newtoniene sistemul leibnizian al „armoniei". La baza constituirii şi nimicirii mecanice a lumii se află un plan ascuns; un plan despre care, deşi nu-l putem urmări pas cu pas, suntem totuşi siguri că va conduce întreg universul tot mai aproape de scopurile lui supreme, de o perfecțiune mereu crescândă. Chiar dacă această convingere îmbracă forma tradițională a argumentului teleologic, Kant, la început, nu i se opune. „Recunosc validitatea argumentelor – spune clar în prefața lucrării *Allgemeine Naturgeschichte* – obținute din frumusețea şi ordinea perfectă a edificiului lumii, în vederea confirmării creatorului suprem. Dacă nu contestăm, cu îndrăzneală, orice convingere, trebuie să avem motive solide în acest sens. Eu doar afirm că susținătorii religiei, folosind greşit aceste motive, poartă la infinit disputa cu naturaliştii, oferindu-le fără să fie nevoie o latură slabă."[35] Această latură constă în confuzia între teleologia „materială" şi cea „formală", între „finalitate" internă şi „intenționalitate" externă. Nu pretutindeni unde observăm armonia părților într-un întreg şi concordanța acestora în vederea unui scop comun avem dreptul să presupunem că ea a fost mai întâi artistic stabilită de o inteligență exterioară, situată deasupra părților. Căci ar fi foarte probabil ca obiectul însuşi, conform „naturii" sale, să atragă după sine în mod necesar o astfel de potrivire – ca unitatea originară a unui *principiu* creator, care se descompune treptat într-o diversitate de consecințe, să stabilească de la sine o astfel de relație internă a particularului. Găsim o legătură de acest tip în toate structurile organice, dar şi în formele pure pe care ni le face cunoscute legitatea logic-geometrică a *spațiului*: căci şi aici, dintr-o

[35] *Op. cit.*, p. 224 (I, p. 222).

determinaţie de bază particulară sau dintr-un raport fundamental singular, decurge o bogăţie de consecinţe tot mai noi şi mai surprinzătoare, care împreună sunt menţinute, asemeni unui „plan" suprem, fiind capabile de soluţionarea celor mai diverse teme. Kant reuşeşte să evite confuzia conceptului de scop cu acel concept trivial de utilitate mai ales graţie acestei distincţii între finalitate „formală" şi „materială", „externă" şi „internă". *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* criticase deja această confuzie, combătând-o cu armele satirei. În *această* privinţă, *Candidul* lui Voltaire, la care Kant face mai târziu cu plăcere referire[36], nu a putut să-l înveţe nimic nou. În planul iniţial al naturii şi al „providenţei", orice creatură, oricât de nesemnificativă ar fi, se află pe aceeaşi treaptă cu omul. Căci infinitatea creaţiei cuprinde în sine, cu aceeaşi necesitate, toate naturile care-i conferă o mare bogăţie: „Începând cu cea mai nobilă clasă dintre fiinţele gânditoare şi până la cea mai dispreţuită insectă, nu îi este indiferentă nicio verigă; şi niciuna nu poate lipsi, fără ca frumuseţea întregului să nu fie prin aceasta afectată."[37]

În vederea respingerii modului de abordare popular-filosofic teleologic, Kant este condus aici mai degrabă de o reacţie personală decât de o examinare riguroasă logic-matematică. Doar treptat se instalează acum descompunerea riguroasă şi critică a conceptelor şi argumentelor, care, în acest caz, poate că din exterior a primit primul impuls decisiv. Aşa cum Goethe, la 7 ani, s-a simţit profund tulburat şi predispus pentru prima oară la consideraţii spirituale, odată cu producerea „evenimentului mondial ieşit din comun"[38], cutremurul din Lisabona, şi aşa cum disputa dintre Rousseau şi Voltaire cu privire la „cea mai bună lume" a început ca urmare a acestui eveniment, la fel şi Kant se vedea chemat aici la o dare de seamă conceptuală. El a încercat să-şi facă datoria de a clarifica

[36] Vezi *Der einzig mögliche Beweisgrung zu einer Demonstration des dasein Gottes*, în *Werke*, vol. II, pp. 67-172 (p. 138 [II, 131]; *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, în *Werke*, vol. II, pp. 329-390 [II, 373].

[37] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, (Partea a 3-a), p. 356 [I, 354].

[38] J.W. Goethe, *Poezie şi adevăr*, secţiunea 1.

evenimentul redactând trei articole, publicându-le în parte, în 1756, în *Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungsnachrichten*, iar în parte lăsându-le să apară independent[39]; chestiunea generală n-a fost însă, cu aceasta, redusă pentru el la tăcere. Nici *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* din 1759, care reprezintă doar o scriere academică ocazională, redactată în grabă[40], n-a putut să-l satisfacă multă vreme. Patru ani mai târziu, în *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, reia problema, pentru a-şi expune şi argumenta sistematic, atât în sens pozitiv, cât şi în sens negativ, poziția față de teleologie. El consideră că argumentul teologic – din armonia finală a lumii deducem existența ființei divine primordiale – este cel mai adecvat „atât demnității, cât şi slăbiciunii intelectului uman".[41] Şi mai clar însă ca până acum este subliniată lipsa fundamentală a *metodologiei* teleologiei fizice. Convingerea ce izvorăşte din ea poate fi „extrem de sensibilă şi, de aceea, foarte vie şi plăcută, iar [...] pentru intelectul comun, uşor de înțeles"[42]; ea nu face însă față exigențelor riguroase ale cunoaşterii conceptuale. Să presupunem că s-ar demonstra că, printr-o intervenție divină specială, din dezordine s-ar naşte ordine, din haos, un „cosmos"; dar, în acest caz, ființei primordiale – care trebuie considerată infinită şi autarhică – îi este impusă din exterior o limită originară. Dacă materia „brută" constituie opoziția pe care trebuie să o înlăture această ființă, doar astfel putându-şi revela bunătatea şi înțelepciunea, atunci, pe de altă parte, dacă argumentul vrea să-şi păstreze semnificația şi eficiența, chiar această materie

---

[39] Vezi *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat*, în *Werke*, vol. I, pp. 427-437; *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat*, în *Werke*, vol. I, pp. 439-473; *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen*, în *Werke*, vol. I, pp. 475-484.

[40] Despre naşterea lucrării ne informează o scrisoare a lui Kant către Lindner din 28 octombrie 1759, p. 16 (vezi mai sus, capitolul anterior, nota 9).

[41] *Einzig möglicher Beweisgrund*, p. 129 [II, 123].

[42] *Op. cit.*, p. 123 [II, 117].

trebuie recunoscută ca independentă: un material dat, asupra căruia trebuie să acţioneze forţa în conformitate cu scopul. Acest procedeu poate servi de aceea doar pentru demonstrarea existenţei „unui creator al raporturilor şi edificiilor artificiale ale lumii, însă nu şi a materiei înseşi şi a originii părţilor universului."[43] Dumnezeu se dovedeşte în acest fel doar un constructor, şi nu creator al lumii; opera atribuită Lui este ordonarea şi modelarea materiei, nu însă şi producerea acesteia. Cu aceasta, însă, este periclitată de fapt însăşi ideea de finalitate a lumii care trebuia demonstrată aici. Căci apare acum în lume un dualism originar, pe care, oricât de mult am încerca să-l mascăm, nu-l putem înlătura. Modelarea materiei brute a existenţei, în mod voluntar şi în conformitate cu scopul, nu este una absolută, ci doar relativă şi condiţionată. Conform acestei concepţii, există cel puţin un *substrat* determinat al existenţei, care, ca atare, nu are în sine forma „raţiunii", ci mai mult, i se opune acesteia. Lacuna în argumentaţia teologiei fizice devine în acest punct vizibilă; ea ar putea fi înlăturată doar dacă s-ar demonstra faptul că ceea ce suntem nevoiţi să presupunem drept „esenţă" proprie şi independentă a materiei, pornind de la care putem deduce legile ei dinamice generale, nu este ceva străin regulilor raţiunii, ci o expresie şi o manifestare tipică chiar a acestor reguli.[44]

Pentru Kant, însă, cu această formulare a problemei, se schimbă acum şi scopul, şi forma argumentului teologic. Căci nu vom mai porni acum de la structura *realului*, pentru a descoperi în ea dovada unei voinţe supreme care ar fi creat-o după bunul ei plac, ci ne bazăm doar pe valoarea *adevărurilor* supreme, pornind de la care, încercăm să ajungem la certitudinea unei fiinţe absolute. De aici înainte punctul de pornire trebuie să-l constituie imperiul *legilor* necesare, nu cel al *lucrurilor* empiric-contingente; nu domeniul lucrurilor existente, ci domeniul „posibilităţilor". Formulând astfel problema, Kant este conştient, desigur, că depăşeşte linia urmată

[43] *Op. cit.*, p. 129 [II, 122].

[44] Pentru o imagine de ansamblu, vezi lucrarea *Einzig möglicher Beweisgrund*, pp. 122-144.

până atunci în scrierile lui, modul popular de expunere a ideilor filosofice fundamentale. „Aş putea încă să mă mai tem" – observă el – „că aş ofensa delicateţea celor ce se plâng în special de ariditate. [...] Căci dacă, mai mult decât oricine altcineva în altă parte, am găsit atâta lipsă de gust în înţelepciunea rafinată a celor care, în creuzetul lor logic, exagerează, generalizează, şlefuiesc şi îmbunătăţesc îndelung concepte sigure şi utilizabile, până când acestea devin aburi şi săruri volatile, obiectul pe care intenţionez să-l examinez presupune fie renunţarea totală la a mai ajunge vreodată la o certitudine demonstrabilă, fie continuarea descompunerii conceptelor în aceşti atomi".[45] Abstractizarea nu trebuie să înceteze înainte să ajungă, pe de o parte, la conceptul pur al „existenţei", şi la conceptul pur al „posibilităţii" logice, pe de altă parte. Formulând astfel opoziţia, Kant face în acelaşi timp referire, în mod distinct, la originea istorică a problemei puse aici în discuţie. În *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, el vorbeşte doar limba filosofiei leibniziene. Aici, însă, distincţia între „real" şi „posibil" provine din distincţia metodică, mai profundă, între cunoştinţe „contingente" şi „necesare", între „adevăruri ale faptelor" şi „adevăruri ale raţiunii". Acestea din urmă, care includ toate tezele logicii şi matematicii, sunt independente de orice lucru existent, căci nu exprimă existentul irepetabil, acel *hic et nunc*, într-un loc determinat al spaţiului şi într-un anumit moment temporal, ci desemnează raporturi universal-valabile şi obligatorii pentru orice conţinut particular. Faptul că 7+5=12, că unghiul unui semicerc este drept reprezintă „adevăruri eterne" care nu depind de natura *lucrurilor* individuale, spaţio-temporale, şi care rămân adevăruri chiar dacă nu ar exista lucruri de acest fel, nici materie şi nici lume fizică. În logică, în geometria pură şi ştiinţa numerelor, dar şi în principiile pure ale dinamicii, este vorba, prin urmare, despre cunoştinţe care exprimă o dependenţă pur ideală între conţinuturi în genere, nu însă o legătură între anumite obiecte sau evenimente

[45] *Op. cit.*, p. 79.

empirice. Dacă traducem această judecată logică în termenii *metafizicii* leibniziene, putem atunci spune şi că prima clasă de enunţuri, adevărurile pure ale raţiunii, sunt valabile pentru toate lumile posibile cuprinse în intelectul divin, în timp ce adevărurile faptelor se referă doar la determinaţiile unei lumi „reale", care, prin voia divinităţii, a fost scoasă din cercul posibilităţilor generale, fiind „lăsată" să ia forma existenţei actuale. Doar pornind de aici înţelegem forma pe care Kant o dă argumentului teologic. În locul dependenţei „morale" a lucrurilor faţă de Dumnezeu – dependenţă la care facem referire în mod obişnuit pe această linie de argumentare –, Kant vrea să aşeze dependenţa „amorală" (mai bine spus: „situată în afara moralei"), adică el nu vrea să-şi preia argumentele din sfera fenomenelor particulare care par să conţină amprenta unui *act divin de voinţă*, ci vrea să se spijine pe raporturi universale şi necesare, care, ca atare, constituie norme de neclintit pentru orice *intelect* finit sau infinit.[46] Kant nu vrea să pornească de la „lucruri", de la o ordine dată, ci să recurgă la „posibilităţile" universale care constituie premisa existenţei oricăror adevăruri ideale şi, cu aceasta, indirect desigur, şi a existenţei oricărui „real". Argumentaţia lui Kant are de aceea un caracter *„aprioric"*: el nu trage concluzii pornind de la existenţa „contingentă" a unui lucru particular şi nici de la întregul lucrurilor empirice pe care obişnuim să-l numim „lume", ci pornind de la contextul conceptual, care, în mod similar conceptelor geometriei şi aritmeticii, constituie o construcţie sistematică eternă, independentă de orice bun plac.[47] Este posibil – întreabă aici Kant – să ajungem la certitudinea unei fiinţe absolute (asta înseamnă, după cum se va vedea, certitudinea lui Dumnezeu), dacă, în ceea ce ne priveşte, nu presupunem decât certitudinea adevărurilor ideale sau a „posibilităţilor generale"? Reprezintă Dumnezeu o certitudine, dar nu la fel cum este cert un lucru sau cum este reală o anumită succesiune întâmplătoare de evenimente, ci aşa cum numai

[46] *Op. cit.*, p. 106.

[47] *Op. cit.*, p. 96.

adevărul şi falsitatea se diferenţiază, aşa cum există anumite *reguli*, conform cărora se constituie, cu necesitate, o concordanţă între anumite conţinuturi conceptuale, în timp ce între alte conţinuturi, aceasta trebuie negată cu aceeaşi necesitate?

Kant crede că poate răspunde acum afirmativ la această întrebare. Căci – conchide el – dacă n-ar exista nicio fiinţă absolută, n-ar putea exista niciun fel de *raporturi* ideale, nici concordanţă sau opoziţie între conceptele pure. Să ne gândim la faptul că raporturi de acest fel nu sunt în niciun caz fundamentate şi asigurate suficient doar prin unitatea pur formală exprimată în principiul logic al identităţii şi noncontradicţiei, ci presupun, cu necesitate, anumite determinaţii materiale ale gândirii. Bineînţeles că sunt sigur, graţie principiului noncontradicţiei, de faptul că un patrulater nu este cerc; că ar „exista" însă imagini ca patrulater şi cerc, că este realizabilă o diferenţiere calitativă de acest fel între conţinuturi, despre toate astea nu mă învaţă nimic principiul logic general şi formal, ci acea ordine legitimă specifică pe care o numim „spaţiu". Dacă n-ar exista certitudini ca spaţiul şi formele lui, ca numărul şi diferenţele sale, ca mişcarea şi diversitatea mărimilor şi direcţiilor ei –, adică, dacă n-am putea distinge între toate acestea, considerându-le *conţinuturi ale gândirii* –, atunci nici materia n-ar mai constitui o „posibilitate", atunci nu numai că n-ar mai putea fi afirmată vreo existenţă empirică, dar nici măcar un *principiu* adevărat. Gândirea ar fi atunci imediat suprimată, şi nu doar din cauza unei contradicţii formale, ci pentru că nu i-ar mai parveni niciun fel de „date", iar astfel, n-ar mai exista nici măcar posibilitatea contestării vreunei teze. Căci posibilitatea ca atare este suprimată „nu doar dacă întâlnim o contradicţie internă ca logicul imposibilităţii, ci şi dacă nu mai există niciun element material, niciun fel de date care să facă obiectul gândirii. Posibilul constituie însă ceva ce poate fi gândit şi căruia «îi este atribuit» un raport logic conform principiului noncontradicţiei" – însă nu numai prin intermediul acestuia. Şi în aceasta rezidă acum nervul argumentaţiei kantiene: trebuie demonstrat că, de fapt, odată cu suprimarea *oricărei* existenţe în genere,

ar fi suprimat şi întreg „materialul" gândirii, chiar în sensul deja prefigurat. „Dacă [...] *orice* existență este suprimată, absolut nimic nu mai este instituit, nimic nu mai este dat, niciun material care să mai poată fi gândit, iar orice posibilitate dispare. Iar negarea oricărei existențe chiar nu conține nicio contradicție internă. Căci pentru o contradicție de acest fel, ar fi trebuit ca ceva să fi fost instituit şi suprimat în acelaşi timp, aici, însă, nu este instituit nimic, astfel că nu putem spune că această suprimare ar conține vreo contradicție internă. Este contradictoriu doar faptul că ar exista vreo posibilitate, dar, totuşi, nimic real, deoarece, dacă nimic nu există, atunci nimic din ceea ce ar putea fi gândit nu este aici dat, iar astfel ne contrazicem, dorind totuşi ca ceva să fie posibil."[48]

Desigur, cu aceasta, argumentația kantiană încă n-a ajuns la final: deşi recunoaştem concludența argumentației până în acest punct, totuşi, ea doar a arătat că „ceva", un conținut oarecare în genere, ar trebui să existe în mod absolut şi necesar, nu a demonstrat însă că acest conținut ar fi „Dumnezeu". Vom relua aici succint această parte a argumentației kantiene. Dacă avem certitudinea unei existențe absolute şi necesare, putem demonstra că această existență ar trebui să fie simplă şi unică, neschimbătoare şi eternă, că ar conține în sine orice realitate şi că natura sa e pur spirituală – pe scurt spus, că trebuie să-i atribuim toate acele determinații pe care obişnuim să le sintetizăm în numele şi conceptul de „Dumnezeu".[49] Prin urmare, nu *pornim* aici de la conceptul de Dumnezeu, pentru ca ulterior să demonstrăm în privința Lui, alături de alte predicate, pe cel al existenței; existența nu este în genere un predicat ce ar putea fi atribuit şi altora, ci conține „poziția absolută" a unui lucru, simplă şi indivizibilă.[50] Argumentația se desfăşoară mai mult invers: după postularea ființei absolute, se încearcă deducerea determinațiilor ei, „natura" ei specifică; în plus, se descoperă şi se dovedeşte că această *natură* prezintă toate trăsăturile tipice, care, pentru noi,

---

[48] *Op. cit.*, p. 83 [II, 78].

[49] *Op. cit.*, pp. 86-95.

[50] *Op. cit.*, p. 76 şi urm.

alcătuiesc conţinutul propriu-zis al conceptului de Dumnezeu. Astfel, baza o constituie aici, desigur, argumentul *ontologic*, şi atât argumentul cosmologic, cât şi cel fizic-teologic vor face referire tot la acesta. În metodologia gândirii ontologice apare aici totuşi o schimbare. Dacă argumentul ontologic începe, în forma pe care i-a dat-o Anselm din Canterbury şi pe care Descartes a reluat-o într-o nouă manieră, cu conceptul fiinţei desăvârşite, pentru a-i deduce de aici existenţa, dacă „existenţa" este dedusă în mod sintetic pornind de la „esenţă", Kant, mai mult, începe cu posibilităţile pur ideale, cu *sistemul adevărurilor eterne* în genere, pentru a demonstra imediat, în cadrul unei analize progresive, că o fiinţă absolută trebuie revendicată cu necesitate drept *condiţie a posibilităţii acestui sistem*. Ceea ce vedem aici reprezintă un preludiu tipic la viitoarea „metodă transcendentală". Căci ultima justificare pentru instituirea existenţei ca poziţie absolută rezidă aici în faptul că, fără această instituire, n-ar putea fi înţeleasă posibilitatea *cunoaşterii*. Fireşte că, judecând de pe poziţia sistemului critic ulterior, toate „poziţiile" obţinute pe această cale nu sunt absolute, ci relative; ele rămân limitate, în valoarea şi utilizarea lor deopotrivă, doar la *experienţa* pe care o fac posibilă.

Putem renunţa deocamdată la aprecierea obiectivă a problemei fundamentale a lucrării *Der einzig mögliche Beweisgrund*, mai ales că evoluţia progresivă a lui Kant va clarifica de la sine această problemă. Rămânând în punctul în care această evoluţie ne-a adus până acum, observăm că această lucrare se distinge de toate scrierile anterioare ale lui Kant în special prin aceea că se înscrie pe un nivel superior de reflecţie şi de introspecţie critică. Kant nu se mai rezumă acum la simple observaţii şi argumente cu privire la obiectul concret pe care-l examinează, ci investighează în acelaşi timp originea logică a acestora şi valoarea lor de adevăr. De aceea, ca niciun alt gânditor al acelei epoci, Kant era pregătit şi înarmat acum pentru a răspunde la întrebarea pe care Academia din Berlin o lansase cu un an înainte. În abordarea acestei probleme, n-a fost motivat, de fapt, de premiul pus în joc, ci, se pare că doar după terminarea

lucrării, s-ar fi emoționat din cauza raportului obiectiv pe care îl descoperise între problematica din lucrare și întrebarea lansată de Academie.[51] „Vrem să știm” – așa suna această întrebare – „dacă adevărurile metafizice în general și principiile ultime ale teologiei naturale [*Theologiae naturalis*] și ale moralei, în special, sunt capabile să ofere aceleași dovezi distincte ca și adevărurile geometrice, iar dacă nu pot oferi aceste dovezi, care este atunci natura propriu-zisă a certitudinii lor, la ce fel de grad se poate aduce certitudinea pretinsă și dacă acest grad este suficient pentru o convingere deplină”.[52] Decizia asupra lucrărilor depuse s-a luat în ședința Academiei din luna mai, 1763. Premiul întâi i-a revenit tratatului lui Moses Mendelssohn, iar despre lucrarea lui Kant s-a spus categoric că „s-a apropiat foarte mult” de lucrarea premiată și că „merită cele mai mari elogii”. Ambele tratate, al lui Kant și al lui Mendelssohn, au apărut împreună în lucrările Academiei.[53] Faptul că Formey, în

---

[51] Premiile Academiei puse în concurs fuseseră publicate deja în iunie 1761, în timp ce Kant a început redactarea temei doar la sfârșitul lui 1762, cu puțin înainte de expirarea termenului de predare. El însuși își numește tratatul o „lucrare concepută în grabă” („Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen”, p. 322 [II, 308]; vezi și *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat*, în *Werke*, vol. II, pp. 173-202. *Der Beweisgrund...* apăruse deja la sfârșitul lui decembrie 1762; la 21 decembrie 1762 se afla în mâinile lui Hamann, după cum reiese din scrisoarea acestuia către Nicolai datată astfel. De aceea, manuscrisul a fost probabil terminat cel mai târziu în toamna lui 1762 (vezi notele lui Kurd Lasswitz și Paul Menzer în ediția Academiei a operelor lui Kant: Paul Menzer (editor), Note la *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, în *Gesammelte Schriften*, vol. II, pp. 470-475 și Kurd Lasswitz (editor), Note la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, *Ibidem*, pp. 492-495; vezi și Adolf Harnack, *Geschichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, vol. I, 1, *Von der Gründung bis zum Tode Friedrich's des Großen*, Berlin, 1900, p. 410 și urm.

[52] Lasswitz, *op. cit.*, p. 492.

[53] Vezi interpretările la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, în Kant, *Werke*, vol. II, p. 475 și urm. [citat p. 475].

calitate de secretar permanent al Academiei din Berlin, a fost primul care, printr-o scrisoare din iulie 1763, l-a felicitat pe Kant pentru succesul său ascunde în sine o ironie istorică tipică. Căci acest Formey, spirit ştiinţific eclectic, îşi datora reputaţia filosofică popularizării sistemului wolffian într-o lucrare în mai multe volume, dar superficială.[54] Dacă ar fi fost în stare să aprecieze conţinutul tratatului lui Kant, ar fi trebuit să bănuiască faptul că lucrarea trimisă la tipar la comanda Academiei purta în sine germenele unei reformări a filosofiei, care, într-o zi, va nimici „pretenţia nejustificată a tomurilor de convingeri" metafizice dogmatice[55].

În ceea ce-l priveşte pe Kant, el era de la bun început conştient de miza pusă aici în joc: „Întrebarea lansată" – aşa începe el dezbaterea – „prin natura ei, dacă este soluţionată aşa cum se cuvine, ar trebui să confere filosofiei o anumită formă. Dacă e stabilită metoda prin care poate fi atinsă certitudinea maximă în acest tip de cunoaştere, şi dacă natura acestei convingeri este pe deplin înţeleasă, atunci, în locul eternei instabilităţi a opiniilor şi şcolilor de gândire, o regulă stabilă a modului de predare trebuie să unifice capetele gânditoare în direcţia unui singur efort; la fel cum metoda lui Newton, în ştiinţa naturii, a transformat dezmăţul ipotezelor fizice într-un procedeu sigur conform experienţei şi geometriei."[56] Care a fost însă ideea decisivă pe baza căreia Newton a ajuns la această transformare? Prin ce se diferenţiază *ipotezele* fizice utilizate înainte de el de regulile şi *legile* pe care le-a stabilit? Dacă punem această întrebare, recunoaştem atunci că modul în care „universalul" este raportat la „particular", în fizica matematică a epocii moderne, este diferit în fizica speculativă a lui Aristotel şi a Evului Mediu.[57] Galilei şi Newton nu pornesc de la „conceptul"

---

[54] Jean Henri Samuel Formey, *La belle Wolffiene*, 6 volume, Den Haag, 1741 sqq.

[55] Vezi scrisoarea către Moses Mendelssohn din 8 aprilie 1766, în *Werke*, vol. IX, pp. 55-59 [p. 56 (X, 67)].

[56] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, p. 175 (II, 275).

[57] *Op. cit.*, p. 184

general al forței gravitaționale, pentru a „explica” pornind de aici fenomenele gravitației, nu deduc, pornind de la natura materiei şi a mişcării, ceea ce ar trebui să se întâmple în căderea liberă a corpurilor, ci se mulțumesc să stabilească mai întâi „datele” problemei, aşa cum le oferă experiența. Căderea către centrul Pământului, mişcarea de aruncare, mişcarea lunii în jurul Pământului, în sfârşit, rotirea planetelor în jurul Soarelui în traiectorii eliptice: toate acestea sunt fenomene date mai întâi ca atare şi *stabilite* în determinațiile lor pure, cantitative. Şi abia acum se naşte întrebarea dacă nu cumva acest complex de stări de fapt poate fi redus la un „concept” comun, adică dacă nu cumva există o relație matematică, o funcție analitică, care să conțină şi să exprime în sine toate aceste raporturi speciale. Cu alte cuvinte, nu se porneşte aici de la o „forță” născocită sau imaginată, pentru a deduce pe baza ei anumite mişcări (aşa cum, de exemplu, în sistemul fizic aristotelic, căderea corpurilor este „explicată” printr-o tendință naturală care atrage fiecare parte a materiei spre „locul ei natural”); ceea ce numim „gravitație” reprezintă aici doar o altă expresie pentru raporturile mărimilor cunoscute şi măsurabile. Dacă aplicăm acum în *metafizică* ceea ce învățăm de-aici, observăm, desigur, că aceasta se referă la o sferă de fapte diferită de cea a fizicii matematice. Căci obiectul ei nu-l constituie experiența externă, ci, mai mult, „experiența interioară”; ea nu studiază corpurile şi mişcările lor, ci cunoştințele, actele de voință, sentimentele şi înclinațiile.[58]

Modul de *interpretare* nu este însă determinat sau schimbat prin faptul că *obiectul* diferă. Inclusiv aici poate fi vorba doar despre descompunerea structurilor date ale experienței în raporturi simple şi despre considerarea lor drept date ultime indivizibile. Dacă în aceste date se ascund determinații, care, nemaiputând fi descompuse în componente şi mai simple, nu ne pot oferi o definiție scolastică (după *genus proximum* şi *differentia specifica*), ne este la fel de

---

[58] *Op. cit.*, p. 186; pentru mai multe detalii despre raportul istoric al acestor afirmații cu metodologia lui Newton şi a şcolii sale, vezi *Das Erkenntnisproblem...*, vol. II, p. 337 şi urm şi p. 493.

indiferent. Căci există un tip de „determinare” şi de „evidență” – şi despre acesta este vorba în conceptele şi raporturile fundamentale –, care, printr-o definiție logică de acest fel, în loc să ajungă la un grad şi mai ridicat de determinare şi evidență, este doar camuflat. Augustin spunea: „Ştiu foarte bine ce este timpul, dacă mă întreabă însă cineva, nu mai ştiu”.[59] La fel, şi în filosofie, putem şti adesea, şi chiar cu certitudine, foarte multe despre un obiect, înainte să avem definiția lui, şi chiar dacă nici măcar nu intenționăm să dăm o astfel de definiție. „Pot avea certitudinea unor predicate diferite ale fiecărui lucru în parte, deşi nu le cunosc îndeajuns, pentru a ajunge la conceptul elaborat al lucrului respectiv, adică la definiția lui. Dacă n-aş explica niciodată ce este o *dorință*, aş putea totuşi spune cu certitudine că orice dorință presupune o reprezentare a lucrului râvnit, că această reprezentare este o anticipare a viitorului, că sentimentul plăcerii îi este inerent etc. Oricine poate percepe toate acestea în conştiința nemijlocită a dorinței. Poate că pe baza observațiilor de acest fel am putea ajunge, în cele din urmă, la definiția dorinței. Doar că, de vreme ce şi fără această definiție, am putea deduce ceea ce căutăm pe baza câtorva trăsături nemijlocite ale unui lucru, este inutil atunci să întreprindem ceva atât de delicat.”[60] Aşadar, la fel cum, în ştiința naturii, nu mai începem prin a explica „natura” forței, ci considerăm ceea ce numim forță drept expresie analitică ultimă a proporțiilor cunoscute ale mişcărilor, tot aşa *esența logică*, obiectul investigației metafizice, nu trebuie să constituie începutul cercetării, ci sfârşitul ei. Orice compendiu de metafizică contrazice însă această regulă, prin mersul obişnuit al cercetării, sacralizat prin tradiție. Se începe cu explicarea universalului – tipică în acest sens este *Metaphysica* lui Alexander Baumgarten, care stătea la baza prelegerilor lui Kant –, definiția ființei, a esenței, a substanței, a cauzei sau a afectului şi dorinței, în genere, încercându-se apoi deducerea particularului din relaționarea acestor determinații. Dacă

---

[59] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, p. 184 [II, 283].

[60] *Op. cit.*, p. 184 şi urm. [II; 284].

examinăm mai atent această presupusă deducție, vom recunoaște, desigur, că ea acceptă de fapt tacit cunoașterea particularului pe care pretinde că-l deduce, folosind acest procedeu astfel încât „întemeierea” filosofică, chipurile, sfârșește prin a fi circulară. Dacă vrem să clarificăm ceea ce îi este atribuit și neatribuit metafizicii, ne poate ajuta aici doar întoarcerea la metodele, simple și oneste în același timp, ale fizicii. Nu vrem, în niciunul din cazuri, să extindem cu orice preț conținutul cunoașterii noastre, ci să respectăm cu rigurozitate limitele cognoscibilului și incognoscibilului, ale ceea ce este dat și ceea ce este căutat, fără să ne înșelăm nici pe noi, și nici pe alții în privința acestora. Atât într-un caz, cât și în celălalt, ajungem la „esență” doar prin analiza constantă și mereu progresivă a fenomenelor; desigur, însă, trebuie să ne mulțumim cu faptul că nicio determinare a esenței în acest domeniu nu este absolută, ci doar relativă și provizorie, căci nu putem susține cu certitudine desăvârșirea acestei analize, cel puțin nu în stadiul actual al metafizicii. „Adevărata metodă a metafizicii” – așa sintetizează Kant toate aceste observații în lucrarea lui premiată – „este de fapt identică cu cea introdusă de Newton în știința naturii și care a condus acolo la rezultate atât de utile. Se spune acolo că, prin experiențe certe, trebuie să căutăm, cu ajutorul geometriei, regulile după care se petrec anumite fenomene ale naturii. Dacă nu identificăm cauza acestora în corpuri, este tot atât de sigur atunci că ele acționează după aceste legi; iar noi explicăm fenomenele încâlcite ale naturii când arătăm în mod distinct cum se supun ele acestor reguli deja demonstrate. La fel și în metafizică: căutăm, printr-o experiență interioară certă, adică o conștiință nemijlocită, acele semne distinctive care se află cu certitudine în conceptul unei naturi oarecare, și deși nu cunoaștem esența lucrului, le folosim totuși ca punct de pornire în deducțiile noastre cu privire la lucrul respectiv.”[61]

Mai ales într-un singur punct se distanțează acum Kant atât de metafizica tradițională, cât și de procedeul pe care, la început, el însuși îl utilizase. Metafizica nu poate „inventa” nimic, ci doar să

---

[61] *Op. cit.*, p. 186 și urm. [II, 286].

enunțe raporturi empirice pure. Ea doar clarifică ceea ce, mai întâi, ne este dat ca un întreg întunecat și complex, făcându-i vizibilă structura; nu-i adaugă însă de la sine nici măcar un singur moment. Și la începuturi, în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, gândirea kantiană credea că se află pe terenul „experienței"; însă, unde datele experienței erau insuficiente, și-a permis completarea și depășirea datului empiric prin forța sintetică a fanteziei și intelectului. Ea pornea de la lume, de la cosmosul cercetătorului naturii; de aici, însă, a ajuns, treptat și inconștient, la ipoteze despre ființa divină, despre ordinea finală a universului, despre permanența în timp și nemurirea sufletului. Doar acum devine Kant conștient de întreaga *problematică* internă a acestui mod de gândire. Poate fi demersul metafizic – întreabă el – unul *sintetic*, unul constructiv? În momentul în care întrebarea este atât de categoric pusă, la fel de categoric va fi negată. Căci „sinteza" se produce doar dacă conținuturile puse în discuție reprezintă imagini autocreate ale intelectului, care, prin urmare, se subordonează doar legii acestuia. În acest sens, matematica, mai ales geometria pură, trebuie să procedeze „sintetic", deoarece formele de care se ocupă se nasc doar în și odată cu actul construcției. Ele nu sunt amprente ale unui oarecare dat fizic, ci și-ar păstra semnificația și adevărul chiar dacă n-ar exista nimic fizic, nimic real material. Un cerc, un triunghi „există" doar grație actului intelectual și intuitiv prin care, sintetizând elemente spațiale singulare, le facem să ia ființă; nu există nicio trăsătură, nicio determinație exterioară a acestor imagini care să nu fie conținută în acest act fundamental și deductibilă doar de aici. „Un con poate însemna orice; în matematică, el se naște din reprezentarea arbitrară a unui triunghi dreptunghic care se învârte în jurul unei laturi. Explicația, aici și în toate celelalte cazuri, este evident *sinteza*".[62] Altfel se întâmplă însă cu conceptele și explicitările „filosofiei". Dacă în matematică, după cum s-a arătat, obiectul concret ce trebuie explicat, cum este elipsa sau parabola, nu există înainte de construcția genetică a imaginii, ci, mai mult, doar prin ea

[62] *Op. cit.*, p. 176 [II, 276].

se naşte –, metafizica, dimpotrivă, de la bun început are în vedere un *material* cert intuitiv. Căci ea nu vrea să-i prezinte spiritului determinații pur ideale, ci proprietăți şi raporturi ale „realului". De aceea, la fel de puțin ca fizica, nu poate *să producă* obiectul, ci doar să-l înțeleagă în structura lui reală; ea nu-l „descrie" în sensul în care geometrul descrie o anumită figură, adică o creează construind-o, ci poate doar să-l „circumscrie", adică să-i scoată în evidență o oarecare trăsătură caracteristică şi să o interpreteze în mod izolat. Conceptul metafizic îşi menține valabilitatea relativă doar prin această raportare obişnuită la „datul" experienței interne şi externe. Gândirea metafizică nu vrea, în nicio privință, să fie o „născocire"; ea nu este deductivă ca în geometrie, unde, dintr-o definiție originară, sunt formulate progresiv concluzii tot mai noi, ci inductivă, căutând, la o stare de fapt existentă, condițiile în care aceasta rezultă, la un ansamblu de fenomene, „temeiurile explicative" posibile.[63] Fireşte că aceste temeiuri sunt, în primul rând, doar ipotetice, devin însă certe doar dacă reuşim să explicăm pe baza lor totalitatea fenomenelor cunoscute, prezentându-le ca unitate legitimă concretă. Kant nu are nicio îndoială în privința faptului că această problemă, în încercările metafizice anterioare, n-a fost soluționată, bineînțeles, în niciun fel: „Fără îndoială că metafizica este cea mai dificilă întreprindere; doar că încă *n-a fost scrisă vreuna*".[64]

Şi, într-adevăr, ea n-a putut fi scrisă de vreme ce gândirea dispunea în acest sens doar de acea metodă obişnuită a deducției, specifică filosofiei scolastice. Căci instrumentul folosit aproape exclusiv în acest demers este *silogismul*: lumea e cunoscută şi înțeleasă dacă este descompusă într-un şir de concluzii raționale. Aşa îşi dezvoltase Wolff „ideile raționale" despre Dumnezeu, lume şi suflet, despre drept, stat şi societate, despre acțiunile naturii şi despre raporturile vieții spirituale, pe scurt spus, „despre toate lucrurile în genere", în manualele considerate clasice în acea perioadă. Kant aprecia riguroziatea şi chibzuința metodică a acestora, continuând să le apere

---

[63] *Op. cit.*, (§§ 1 şi 3), p. 176 şi urm.; p. 180 şi urm.

[64] *Op. cit.*, p. 183 [II, 283].

şi de pe poziţia sistemului său critic împotriva atacurilor filosofiei populare eclectice, pe-atunci la modă. În prefaţa la *Critica raţiunii pure*, Wolff este considerat „creatorul spiritului de temeinicie până acum încă nestins în Germania", deoarece, prin stabilirea legitimă a principiilor, prin determinarea clară a conceptelor şi prin evitarea de salturi temerare la concluzii, a încercat pentru prima dată să conducă metafizica pe calea sigură a unei ştiinţe.[65] Cu toate astea, în evoluţia filosofică a lui Kant, nu găsim niciun indiciu cum că s-ar fi aflat vreodată într-un raport de dependenţă spirituală cu sistemul scolastic wolffian, cum se poate spune, de exemplu, despre Mendelssohn şi Sulzer. Tehnica artistică a argumentării de tip silogistic nu l-a „orbit" niciodată; iar în 1762, într-o lucrare, a încercat să explice „falsa subtilitate" a acesteia.[66] Mai gravă însă decât această dezbatere formală este obiecţia care se naşte acum din noua concepţie kantiană cu privire la sarcina metafizicii. Demersul silogistic este „sintetic", în sensul strict în care este folosit acest termen în *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Pornim de la premise spre concluzii, de la conceptele şi definiţiile generale iniţiale mergem către determinaţii particulare. Corespunde însă un demers de acest fel drumului cunoaşterii care, după cum am văzut, ne-a fost prescris în orice cercetare a *realului*? *Principiul* care stă la baza oricărui procedeu logic deductiv este principiul identităţii şi al noncontradicţiei – primul, după cum arată Kant într-o lucrare logică, *Nova dilucidatio*, din 1755, este principiul suprem pentru toate judecăţile afirmative, al doilea, principiul suprem pentru toate judecăţile negative.[67] Orice deducţie vizează, prin introducerea unui şir de componente conceptuale, doar demonstrarea *mediată* a identităţii între două conţinuturi, **a** şi **b**, când aceasta nu este evidentă în mod direct. Astfel,

---

[65] *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI, Bucureşti, 1994, Prefaţa la ediţia a doua, p. 43.

[66] *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, în *Werke*, vol. II, 49-65 [*Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice*].

[67] *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, în *Werke*, vol. I, pp. 389-426 (V. p. 393).

sistemul lucrurilor şi al evenimentelor, conform concepției raționaliste, trebuie prezentat tot mai exact şi mai determinat ca un sistem de premise şi concluzii. Formulând astfel sarcina filosofiei, Wolff face evident referire la Leibniz: în elaborarea ulterioară a sistemului său, a şters însă limita metodică subtilă, care mai exista încă la acesta, între „principiul noncontradicției" şi „principiul rațiunii suficiente". Conform lui Leibniz, primul este principiul adevărurilor „necesare", al doilea, principiul celor „contingente"; primul vizează tezele logicii şi matematicii, în timp ce al doilea, în sens specific, trebuie să garanteze tezele fizicii. În cadrul sistemului scolastic wolffian, uniformitatea schemei de argumentare constrângea însă tot mai mult la o uniformitate a principiilor. Pretutindeni se simțea aşadar aici dorința de depăşire a particularității conținuturilor „materiale" de cunoaştere şi a principiilor cunoaşterii prin reducerea lor la principiul logic al identității şi prin „demonstrarea" lor pe baza acestuia. În acest sens încercase Wolff, de exemplu, să demonstreze „principiul rațiunii suficiente", ajungând însă la un cerc vicios; dacă ar exista ceva, aşa raționase el, fără niciun temei, nimic n-ar trebui să fie atunci temeiul unui lucru – fapt ce conține o contradicție. S-a încercat, în acest mod, deducerea necesității ordinii spațiale a fenomenelor, doar pe baza validității principiului logic suprem: căci ceea ce este gândit ca fiind diferit de noi, aşa s-a conchis, trebuie gândit ca existând *în afara noastră*, deci separat de noi din punct de vedere spațial. „*Praeter nos*" este interpretat aici ca „*extra nos*", conceptul abstract al diversității ca „separare" intuitivă a locurilor spațiale.

Bineînțeles că lipsurile acestui mod de abordare au fost observate şi în cadrul filosofiei scolastice germane. Crusius, cel mai important adversar al lui Wolff, pune accentul în critica lui pe faptul că principiul noncontradicției, ca principiu formal, nu poate oferi, în genere, vreo cunoaştere concretă, ci, pentru aceasta, ar fi necesar un şir de „principii materiale" originare şi nedeductibile, însă mai sigure.[68] Ultimul pas decisiv în această direcție l-a făcut însă Kant în

---

[68] Vezi *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, pp. 442-449; vezi afirmațiile lui Kant despre Crusius în *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, § 3, pp. 194-197.

Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltwiesheit einzuführen, un tratat care avea probabil legătură cu lucrarea premiată[69]. Chiar la început este formulată aici distincţia între *opoziţia logică* şi *opoziţia reală*. Prima are loc când două predicate se raportează unul la altul, ca A şi non-A – când, aşadar, afirmarea logică a unuia conţine în sine negarea logică a celuilalt. Rezultatul acestei opoziţii este astfel nimicul pur: dacă pe un om îl consider erudit şi, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, ignorant, dacă-mi imaginez un corp în mişcare şi inert, această idee e imposibilă şi lipsită de conţinut. Cu totul altfel stau însă lucrurile în cazul opoziţiei reale – în acele cazuri, în care, popular fie spus, nu este vorba de o opoziţie a trăsăturilor şi determinaţiilor conceptuale, ci de una a „forţelor". Viteza unui corp în mişcare, care nu întâmpină niciun fel de piedici exterioare, poate fi anulată printr-o alta egală, dar invers *orientată*: ceea ce rezultă însă de aici nu este, ca în primul caz, o *contradicţie* logică, ci acea stare fizică tipică pe care o numim „repaus" sau „echilibru". Dacă în prima formă, în încercarea de a stabili o relaţie între A şi non-A, rezultatul este un *nonsens*, aici este vorba despre o *determinare* stabilă şi clară *a mărimilor*: căci mărimea „zero" nu este mai puţin determinată decât orice altă mărime căreia i se atribuie un număr pozitiv sau negativ. Prin urmare, modul în care se determină reciproc diferite cauze reale, înlănţuindu-se în unitatea unui efect – raport ilustrat cel mai bine prin paralelogramul mişcărilor sau al forţelor – nu este, în niciun caz, identic cu relaţia existentă între predicatele logice şi judecăţi. „Cauza reală" reprezintă un raport independent, tipic calitativ, care nu numai că nu se epuizează în raportul dintre cauza logică şi consecinţă, dintre *„antecendens"* şi *„consequens"*, dar nici măcar nu poate fi exprimat prin acesta. Doar acum metoda metafizicii este separată definitiv de cea silogistică: căci metafizica, conform definiţiei pe care i-a dat-o Kant, vrea să fie ştiinţa „cauzelor reale". În metafizică, la fel ca în ştiinţa naturii, descompunerea fenomenului complex conduce

---

[69] Prezentarea tratatului se găseşte în Actele Facultăţii de Filosofie din Königsberg, cu data de 3 iunie 1763, în timp ce lucrarea premiată a fost terminată la sfârşitul lui 1762.

la anumite raporturi fundamentale simple, care doar în realitatea lor pură pot fi înţelese, şi nu pornind de la concepte.

Acest lucru vizează în primul rând raportul de cauzalitate, care, pentru noi, deşi este neîndoielnic, nu mai poate fi demonstrat logic; căci pentru determinarea lui nu mai există în sistemul conceptual formal al logicii niciun pretext şi niciun mijloc. Fireşte că este uşor de înţeles cum un efect urmează cauzei lui conceptuale, o consecinţă unei premise, conform principiului identităţii, deoarece, în acest caz, trebuie doar să descompunem cele două concepte care trebuie relaţionate aici, pentru a regăsi în ele una şi aceeaşi caracteristică. O cu totul altă problemă, despre care Kant recunoaşte că niciunul dintre „filosofii temeinici" n-a putut să i-o clarifice până atunci, este cum decurge ceva *din altceva*, însă nu conform principiului identităţii. Cuvintele „cauză" şi „efect", „forţă" şi „acţiune" nu conţin aici vreo soluţie, ci doar repetă problema. Ele toate spun că, dacă ceva există, trebuie să existe atunci şi altceva *diferit de acel ceva*, şi nu că – ceea ce ar corespunde unei linii pur logice de argumentare –, dacă ceva este gândit, trebuie gândit atunci şi un altceva, *identic în fond cu acesta.*[70] În evoluţia sistemului kantian iese, cu aceasta, la iveală primul *dualism* pronunţat. Concepţia potrivit căreia logica, în forma ei tradiţională, ca silogistică, ar fi suficientă pentru „a copia" sistemul realităţii este definitiv înlăturată: căci ea şi principiul ei suprem, principiul noncontradicţiei, nu mai pot nici măcar indica, în specificitatea lui, cel mai simplu raport real, raportul cauză-efect. Să renunţe atunci gândirea la a mai înţelege natura şi structura existenţei? Să devenim atunci „empirişti", mulţumindu-ne să înşiruim impresie după impresie, stare de fapt după stare de fapt? Kant, cu siguranţă, n-a gândit niciodată aşa, în niciun moment al evoluţiei lui. Renunţarea la silogistică şi la metoda ei care imită mersul sintetic argumentativ al geometriei nu înseamnă pentru el, în niciun caz, renunţarea la o întemeiere „raţională" a filosofiei: căci analiza experienţei – care, de aici înainte, devine pentru

---

[70] Vezi *Versuch, den Begriff der negativen Groessen in die Weltweisheit einzufuehren*, în *Werke*, vol. II, pp. 203-242.

el sarcina esențială a oricărei metafizici – mai reprezintă încă pentru el o operă a *rațiunii*. Sintetizând ceea ce a înfăptuit rațiunea, conform concepției dominante a acestei epoci, în raport cu realitatea, obținem o dublă relație. Ea trebuia, pe de o parte, să descompună datul experienței până la ultimele raporturi fundamentale din care acesta se constituie – desigur, raporturi pe care doar le-a exprimat, în existența lor pură, fără să continue însă șirul deducțiilor. În schimb, pe de altă parte, ea poate întemeia și demonstra necesitatea unei ființe absolute – și acesta este un privilegiu care îi mai este încă aici îngăduit –, căci, din purele posibilități ideale, domeniul ei de cercetare, decurg, după cum a arătat *Der einzig mögliche Beweisgrund*, existența și esența realității supreme, atotcuprinzătoare, pe care o indicăm prin conceptul de Dumnezeu. Dacă alăturăm aceste două funcții, descoperim că aparțin unor direcții complet diferite de gândire. Este o dilemă tipică pentru Kant, când, pentru determinarea realității, trimite, pe de o parte, rațiunea la datele experienței, iar pe de altă parte, îi încredințează forța de a demonstra certitudinea necondiționată a unei ființe infinite care se situează în afara oricărei experiențe. Analistul „experienței interne" – care încearcă să se formeze după modelul metodei newtoniene – și filosoful speculativ – care se agață de nucleul oricărei metafizici raționale, de argumentul ontologic, deși într-o formă schimbată – nu s-au separat încă aici. Această opoziție ascundea germenele și condiția evoluției filosofice ulterioare a lui Kant. Odată înțeleasă, ea revendica și o anumită decizie, una care trebuia să-l împingă pe Kant tot mai departe de sistemele filosofiei scolastice.

2.3. Critica metafizicii dogmatice – *Visurile unui vizionar*

Kant își creează reputație în lumea literară și filosofică a Germaniei odată cu scrierile din 1763. Mendelssohn, deși nu înțelege pe deplin originalitatea demersului argumentativ, recenzează *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins*

Gottes şi recunoaşte, fără invidie şi fără rezerve, faptul că Immanuel Kant este un „gânditor autonom”. Kant a spus mai târziu despre această recenzie că l-a făcut cunoscut, pentru prima dată, publicului. Părerea Academiei din Berlin despre lucrarea *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* şi faptul că aceasta apăruse alături de lucrarea premiată a lui Mendelssohn în scrierile Academiei l-au făcut cunoscut pe Kant şi în afara graniţelor Germaniei. Deşi poziţia lui faţă de filosofia epocii nu este încă precis determinată şi delimitată, el se numără de aici înainte printre liderii spirituali ai Germaniei. Gânditori ca Lambert, socotit fără îndoială una din cele mai originale minţi ale epocii şi considerat de însuşi Kant drept „primul geniu în Germania” în materie de metafizică, încep cu el o corespondenţă ştiinţifică, prezentându-i proiectele lor filosofice. În general, Kant începe să fie văzut acum drept viitorul creator al unui nou „sistem” pe care Mendelssohn îl anticipase în 1763 – cu 18 ani înainte de apariţia *Criticii raţiunii pure* –, în recenzia deja menţionată.

După scrierile din 1763, Kant, în evoluţia lui ca gânditor şi scriitor, intră într-o fază care a înşelat în cel mai ciudat mod aceste aşteptări. Lumea spera şi aştepta de la el proiectul unei metafizici noi, mult mai temeinică şi mai credibilă, o descompunere analitică abstractă a premiselor ei şi o examinarea teoretică matură a celor mai generale rezultate ale ei – a primit în schimb, în primul rând, o scriere, care, prin forma ei literară şi prin accesoriile stilistice, răsturna orice tradiţie ştiinţifică şi filosofică. *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii* – aşa se numea lucrarea anonimă ce apărea în 1766, în Königsberg. Magistrul Kant, autor al scrierii premiate de Academie, scrisese într-adevăr această lucrare? Existau îndoieli în această privinţă – atât de straniu şi de străin era tonul ei. Căci nu era vorba de examinarea teoretică a metafizicii şi a principiilor ei, ci o subtilă ironie se joacă aici îndrăzneţ cu toate conceptele şi clasificările acesteia, cu definiţiile şi distincţiile, cu categoriile şi şirurile ei de concluzii logice. Pe de altă parte, răzbate însă din lucrare, în pofida ironiei, un ton grav. Căci este vorba,

totuşi, de îndoieli şi reflecţii ce ating problemele spirituale şi religioase supreme ale umanităţii – chestiuni ca nemurire şi permanenţă în timp, despre care Kant, în orice fază a gândirii, indiferent cum sună răspunsul lui teoretic, mărturisise că prezintă doar un interes *moral.* „S-ar spune" – citim într-un pasaj din lucrare – „că avem de-a face cu o discuţie serioasă asupra unei probleme atât de indiferente ca cea pe care o tratăm noi, ce merită să fie numită mai degrabă amuzament decât o îndeletnicire serioasă. Şi nu este incorect să judecăm astfel. Şi deşi nu este cazul să facem pregătiri însemnate pentru mărunţişuri, totuşi, trebuie să le facem şi în astfel de ocazii [...] Eu nu găsesc că un ataşament oarecare sau o înclinaţie concepută înainte de examinare ar priva sufletul meu de docilitate în raport cu toate felurile de principii pro sau contra, cu excepţia unui singur caz. Balanţa intelectului nu este însă cu totul nepărtinitoare, iar unul dintre braţele sale, cel ce poartă inscripţia *speranţă în viitor*, are un avantaj mecanic [...] De acest fel este singura incorectitudine pe care eu nu o pot preveni şi pe care în fapt nici nu vreau să o pot preveni vreodată."[71]

Ce moment este însă cu adevărat decisiv în această mixtură paradoxală de glumă şi seriozitate? Care este aici adevărata faţă a autorului şi care e masca lui? Este scrierea doar un capriciu de moment? Sau în spatele acestui joc satiric se ascunde altceva – cum ar fi, de exemplu, o tragedie a metafizicii? Niciunul din prietenii şi criticii lui Kant nu a putut răspunde cu certitudine la aceste întrebări. Cei mai bine intenţionaţi critici, cum este, de exemplu, Mendelssohn, nu şi-au ascuns uimirea cu privire la acest echivoc. Răspunsul lui Kant a fost însă, la început, aproape o enigmă. „Uimirea pe care o exprimaţi cu privire la tonul micii scrieri" – îi scrie el lui Mendelssohn – „este pentru mine o dovadă a bunei păreri pe care v-aţi format-o despre caracterul meu sincer; îmi place şi apreciez inclusiv indignarea dumneavoastră cu privire la tonul echivoc. În fapt, nu veţi mai avea niciodată motive să vă schimbaţi părerea despre mine, căci, indiferent ce greşeli ar putea exista, pe

---

[71] *Visurile unui vizionar*, traducere de Rodica Croitoru, Editura IRI, Bucureşti, 2003, pp. 76-77.

care nici măcar cea mai fermă decizie să nu le poată ocoli, cu siguranță nu voi avea niciodată un temperament nestatornic, mai ales după ce am învățat deja, de-a lungul celei mai mari părți a vieții mele, să mă debarasez de majoritatea lucrurilor care obişnuiesc să corupă caracterul; prin urmare, pierderea armoniei interioare, care provine din conştiința unei moralități nesimulate, ar fi răul suprem care mi s-ar putea întâmpla vreodată, dar de care sunt sigur că nu voi avea parte. Cred în multe lucruri, şi chiar cu tărie; cred şi în unele despre care, spre marea mea mulțumire, n-aş avea curajul să mărturisesc vreodată ceva, nu voi afirma însă niciodată ceva în care să nu cred."[72] Dacă încercăm să elucidăm problemele cu care se confruntă de fapt Kant şi care se ascund în mod evident în spatele lucrării, contextul apariției acesteia ne ajută foarte puțin într-o primă fază. Într-o renumită scrisoare către Charlotte von Knobloch, Kant însuşi descrie cum, mai întâi, a acordat atenție istorisirilor fantastice care circulau pe-atunci despre „vizionarul" Swedenborg, fapt ce l-a determinat să studieze în profunzime opera fundamentală a acestuia, *Arcana coelestia*. Nu reluăm aici această relatare, ci ne mulțumim doar să facem referire la ea.[73] Cine este însă dispus să creadă că Immanuel Kant, doar pentru că achiziționase cu mult efort şi cu mulți bani cele opt volume ale operei lui Swedenborg, dorea o confruntare literară serioasă cu aceasta? Să credem mai degrabă ceea ce aflăm din preambulul umoristic la *Visurile unui vizionar*? „Autorul" – aflăm de aici – „recunoaşte cu o anumită umilință că a fost onest în urmărirea adevărului unor relatări de felul menționat. El a descoperit... nimic, ca de obicei când nu este nimic de căutat... Aşadar, aceasta este în sine o cauză suficientă pentru a scrie o carte; numai că acesteia i s-a mai adăugat faptul că modestul autor s-a străduit de mai multe ori să scrie cărți bucurându-se de sprijinul impetuos al prietenilor cunoscuți şi necunoscuți."[74] Cu greu l-ar fi putut determina toate acestea pe Kant, care nu se lăsa condus de vreun „orgoliu de autor"[75], să se ocupe atât de detaliat de „cel

---

[72] Scrisoare către Mendelssohn din 8 aprilie 1766, p. 55 şi urm. [X, 66].

[73] Scrisoare către Charlotte von Knobloch, 10 august 1763, în *Werke*, vol. IX, pp. 34-39.

[74] *Visurile unui vizionar*, p. 44.

[75] Vezi scrisoare către Marcus Herz din 1733, în *Werke*, vol. IX, pp. 114-117.

mai mare visător dintre toţi", dacă n-ar fi recunoscut la el un raport straniu cu problema filosofică fundamentală la care îl condusese între timp evoluţia sa interioară. Swedenborg este pentru Kant caricatura oricărei metafizici suprasensibile; din cauza acestei distorsionări a trăsăturilor ei fundamentale, îşi permite însă să-i arate oglinda. Dacă nu s-a recunoscut în analiza rece şi la obiect din „lucrarea premiată", metafizica trebuie să se recunoască acum în această caricatură. Căci, prin ce se disting de fapt excesele fantastice ale visătorului de „cei ce construiesc în aer toate felurile de lumi ideale" care obişnuiesc să-şi numească creaţiile sisteme filosofice? Unde se află limita care separă închipuirile vizionarului de acea ordine construită a lucrurilor, după cum a făcut-o Wolff, din mai puţine materiale empirice, şi mai mult din concepte obţinute prin tertipuri? Sau de cea construită din nimic de Crusius, „prin forţa magică a unor sentinţe asupra a *ceea ce poate fi gândit* şi *ceea ce nu poate fi gândit*"?[76]

Dacă filosoful intenţionează să recurgă aici la „experienţe", atunci – independent de faptul că examinarea acestei pretenţii va conduce adesea la lipsuri grave ale întemeierii – visătorului nu-i vor lipsi anumite instanţe, date şi „stări de fapt" certe, verificate, suprasensibile. Sau să fie aici decisivă *forma* sistemului, „ansamblul raţional" de concepte şi principii? Kant învăţase însă deja, din studiul amănunţit al *Arcanei coelestia,* cât de departe poate merge acest sistem, ajungând chiar la absurdităţi evidente. Cum silogistica, conform rezultatelor obţinute în scrierile din 1763, nu e suficientă pentru examinarea unei cauze reale –, pe de altă parte, lipsa adevăratelor cauze reale nu împiedică apariţia unei scheme, în aparenţă fără lacune, de şiruri cauzale. Aşadar, în această privinţă, „visătorii raţiunii" nu sunt mai buni decât „visătorii senzaţiei": arhitectonica artistică a construcţiei nu poate suplini lipsa „uneltelor". Iar astfel, nici măcar pentru filosoful sistematic nu există un alt criteriu pentru „realitatea" concluziilor lui decât examinarea exactă şi răbdătoare a

---

[76] *Visurile unui vizionar*, p. 69; pentru ceea ce trebuie înţeles prin „sentinţe asupra a *ceea ce poate fi gândit* şi *ceea ce nu poate fi gândit*" la Crusius, vezi explicaţia dată într-un pasaj din lucrarea premiată (p. 196 şi urm.).

„datelor" ce-i stau la dispoziție pentru fiecare problemă în parte. Ce formă îmbracă însă metafizica tradițională, dacă o supunem acestui etalon! Pretutindeni ne lovim în metafizică de probleme care nu numai că se dovedesc neînțelese, ci, la o examinare mai atentă, şi neinteligibile, căci însăşi formularea problemei începe de la un concept echivoc sau de la o premisă obținută prin tertipuri.[77] Se vorbeşte despre „prezența" sufletului în corpuri, se investighează modul în care „spiritul" acționează asupra „materiei" sau invers – nu se observă însă că reprezentarea pe care o avem despre spirit nu se datorează analizei ştiințifice riguroase, ci mai mult obişnuinței şi prejudecății. Este mare această amăgire de sine, dar, pe de altă parte, este de înțeles: „Căci despre ceea ce ştim foarte mult de timpuriu, din vremea copilăriei, ulterior, şi la maturitate, apare certitudinea că nu ştim nimic, iar omul care are un fond bun devine, în cele din urmă, sofistul iluziilor din tinerețea sa."[78] De altfel, la finalul tratatului despre „mărimile negative", Kant recunoaşte ironic „neputința" capacității lui de înțelegere, spunând că, de obicei, „înțelege cel mai puțin ceea ce toți oamenii cred că înțeleg cu uşurință".[79] Grație acestei neputințe, metafizica epocii, „dorind să fie atât de fecundă"[80], devine tot mai mult pentru el, pe măsură ce se afunda şi mai adânc în ea, o carte cu şapte peceți. Ea înseamnă pentru el o țesătură de opinii, care, similar relatărilor pe care le face Swedenborg despre lumea spiritelor, pot fi asimilate istoric, însă nu pot fi înțelese pornind de la cauze prime, nefiind în realitate convingătoare. Îi rămâne, prin urmare, o singură poziție: mărturisirea

[77] Vezi scrisoarea către Mendelssohn din 8 aprilie 1766, p. 58 şi urm. [X, 69]: „[...] încercarea mea asupra analogiei între o influență morală a naturilor spirituale şi gravitația generală nu este de fapt vreo părere onestă de-a mea, ci un exemplu pentru cât de departe şi de neîngrădit se poate merge în invențiile filosofice, când datele lipsesc, şi pentru cât de necesar ar fi, pentru o astfel de sarcină, să stabilim ceea ce ar fi util pentru soluția problemei şi dacă datele necesare nu lipsesc. [...] Trebuie să stabilim dacă nu cumva aici există limite reale care să nu fie fixate prin barierele rațiunii, ba chiar şi prin ale experienței care conține datele pentru acestea."

[78] *Visurile unui vizionar*, p. 47.

[79] *Negative Größen*, p. 240 (II, 201).

[80] Scrisoare către Mendelssohn din 8 aprilie 1766, p. 57 (X, 67).

onestă şi deschisă a ignoranţei. De aici înainte, problema lumii spiritelor, dar şi temele care se referă la obiecte ce transcend orice experienţă, nu mai reprezintă pentru el conţinuturi ale speculaţiei teoretice. Ceea ce filosofia poate realiza în această privinţă pare, în sens strict, lipsit de însemnătate; în sens metodic, însă, este hotărâtor pentru cunoaştere şi viaţă. Ea transformă scepticismul forţat într-unul liber şi dorit. „Atunci când ştiinţa şi-a parcurs traseul, ea ajunge în mod natural în punctul unei modeste încrederi şi spune involuntar despre sine: *Cât de multe lucruri există totuşi, pe care eu nu le înţeleg!* Dar raţiunea maturizată de experienţă şi ajunsă la înţelepciune spune cu sufletul senin prin gura lui Socrate, în mijlocul mărfurilor care se etalează într-o zi de iarmaroc: *Cât de multe lucruri există totuşi, de care eu nu am deloc nevoie!* Astfel, la sfârşit, se reunesc două tendinţe de o natură atât de diferită într-una singură, cu toate că la început ele au avut direcţii diferite, unde prima este vană şi nesatisfăcută, iar a doua este serioasă şi satisfăcută. Căci pentru a face o alegere raţională trebuie mai înainte să cunoaştem şi ceea ce este inutil şi chiar imposibil; dar ştiinţa ajunge, în cele din urmă, să determine limitele stabilite ei conform naturii raţiunii umane; iar toate proiectele lipsite de fundament, care de altfel pot să nu aibă în ele însele o altă indemnitate decât aceea de a fi plasate în afara sferei umane, dispar în *limbusul* vanităţii. Atunci metafizica însăşi devine ceva care se îndepărtează destul de mult de ceea ce este ea astăzi, pe care cel puţin am putea să o presupunem ca *însoţitoare a înţelepciunii*."[81]

Aceste afirmaţii prezintă, pentru întreaga evoluţie a lui Kant, un dublu interes. Pe de o parte, ele ne arată un Kant aflat în cea mai strânsă relaţie cu tendinţele şi temele iluministe fundamentale – pe de altă parte, însă, ne indică faptul că acestea au primit în spiritul lui o nouă formă şi *întemeiere*. Dacă filosofia luminilor procedează naiv în respingerea suprasensibilului, limitând raţiunea la datul empiric, la „ceea ce se află dincoace", pentru Kant, acelaşi procedeu reprezintă produsul unui proces de gândire care a parcurs

---

[81] *Visurile unui vizionar*, p. 99.

toate stadiile reflecţiei critice. El nu se situează pe terenul „experienţei" din precauţie sau comoditate, ci în mod asumat şi conştient. Astfel, pentru el, metafizica mai este încă ştiinţă: însă nu ştiinţa lucrurilor unei lumi suprasensibile, ci ştiinţa limitelor raţiunii umane.[82] Ea trimite omul la cercul lui specific, adecvat lui, căci e singurul de care are el nevoie pentru a se defini din punct de vedere moral, pentru determinarea în vederea acţiunii. Atitudinea morală a epocii luminilor, aşa cum este ea vie în cele mai mari şi mai pure spirite ale ei, îşi găseşte aici prin Kant justificarea teoretică. „Nu; va veni, cu siguranţă va veni vremea aceea a desăvârşirii" – declară Lessing la finalul *Educaţiei neamului omenesc* – „când omul, cu cât va fi mai încredinţat în mintea lui de apropierea unui viitor mai bun, cu atât mai puţin va avea nevoie să-şi caute în acest viitor motivele acţiunilor sale; atunci el va înfăptui binele pentru că e bine, şi nu pentru că nu ştiu ce arbitrare răsplăţi sunt statornicite, care şi-au avut altădată rostul unic să-i fixeze şi să-i întărească privirea şovăitoare spre a putea descoperi răsplăţile intrinseci, mai bune, ale binelui."[83] Pornind de la aceeaşi concepţie etică fundamentală şi de la acelaşi patos intelectual se pronunţase Kant, cu un deceniu şi jumătate înainte de *Educaţia neamului omenesc*, pro şi contra metafizicii. „Cum? aşadar este bine să fim virtuoşi numai pentru că există o altă lume sau mai degrabă că acţiunile ar merita să fie recompensate pentru că ele au fost bune şi virtuoase în ele însele?"[84] Cine mai are nevoie de perspective metafizice pentru întemeierea moralităţii nu-şi recunoaşte încă acea trăsătură autarhică pură, care constituie adevăratul lui *conţinut*. În acest sens al imanenţei etice se încheie *Visurile unui vizionar* cu apelul la cuvintele „onestului Candid": *Hai să ne ocupăm de fericirea noastră, să mergem în grădină şi să muncim!*[85]

---

[82] *Op. cit.*, p. 97.

[83] Gotthold Ephraim Lessing, *Educaţia neamului omenesc*, în româneşte de Lucian Blaga, în *Opere* I, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1958, p. 330.

[84] *Visurile unui vizionar*, p. 102.

[85] *Op. cit.*, p. 103.

Noul ideal educativ se transformă aici într-un nou ideal de viață. Despre modul în care aceste idealuri s-au impregnat imediat atunci în atitudinea spirituală a lui Kant şi în influența pe care a avut-o asupra altora deținem o dovadă decisivă şi clasică într-o renumită descriere a lui Herder, pe care nicio biografie kantiană nu trebuie s-o treacă cu vederea. „Am avut norocul să cunosc un filosof care mi-a fost profesor. În anii lui înfloritori, avea vioiciunea unui tânăr, care cred că l-a însoțit şi la bătrânețe. Fruntea lui, construită pentru gândire, era un loc de seninătate şi bucurie indestructibile; de pe buze îi curge discursul cel mai bogat în idei; gluma şi vorbele de duh îi stăteau la dispoziție, iar cuvântările lui bogate în învățături erau cea mai plăcută companie. În acelaşi spirit în care îi analiza pe Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius şi Hume, şi în care urmărea legile enunțate de Kepler şi Newton, la fel accepta şi lucrările apărute pe atunci ale lui Rousseau, *Emil* şi *Heloise*, dar şi orice altă descoperire în domeniul ştiințelor naturii; le prețuia ca atare şi se întorcea la *cunoaşterea* sinceră a *naturii* şi la *valoarea morală a omului*. Oameni, popoare, istoria naturii, ştiința naturii, matematică şi experiență: toate acestea erau sursele din care îşi alimenta conferințele şi relațiile pe care le întreținea; nimic din ceea ce era demn de a fi cunoscut nu-i era indiferent; cabală, sectă, avantaj, ambiție: niciuna dintre acestea n-au constituit vreodată pentru el nici cel mai mic stimul împotriva aflării adevărului. El încuraja şi constrângea în mod plăcut spre *gândire autonomă*; despotismul era străin firii lui. Omul la care mă refer aici cu cea mai mare recunoştință şi prețuire este Immanuel Kant; portretul lui se află în fața mea."[86] În „jurnalul de călătorie", Herder subliniază contrastul între anii de studiu din copilărie şi tinerețe, seci, abstracți, dispersați, şi „modul viu de predare" şi „filosofia umană" pură a lui Kant.[87] Herder subliniază mereu libertatea şi seninătatea sufletului ca trăsături fundamentale ale firii lui Kant; se pare însă că n-a conştientizat

[86] Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Scris. 79), în *Sämmtliche Werke*, vol. XVII şi urm., Berlin, 1881, 1883, vol. XVII, pp. 402-408.

pe deplin faptul că această armonie n-a fost pentru Kant un dar direct al naturii şi destinului, ci a obţinut-o prin grele bătălii intelectuale. Se pare că aceste bătălii au luat sfârşit doar odată cu *Visurile unui vizionar*. Kant a găsit, în sens teoretic şi etic, în cunoaştere şi în acţiune, direcţia spre „ceea ce se află dincoace". El este convins acum că se situează „pe poziţia unui om" şi că nimic înşelător nu l-ar putea ispiti să iasă în afara acesteia.[88] Această tendinţă se manifesta atât de pronunţat încât era evidentă pentru oricine intra pe atunci în contact cu el. „Pe mulţi i-a făcut să vadă, luminându-le ochii, *simplitate în gândire şi natura în viaţă*", aşa sună câteva versuri dintr-un poem pe care tânărul Reinhold Michael Lenz îl compune în 1770 „în numele celor care studiau în Königsberg" şi îl înmânează profesorului Kant cu ocazia preluării noii lui funcţii.[89] În această perioadă, în Kant se înfăptuieşte idealul unei vieţi contemplative şi active în egală măsură, vizând sfera obligaţiilor cotidiene, dar şi perspective mai largi, orientată în permanenţă spre cele mai generale contexte spirituale, şi, totuşi, conştientă în fiecare clipă de limitele înţelegerii umane. Într-o scrisoare pe care i-o trimite lui Herder, la Riga, în 1768, Kant însuşi schiţează imaginea acestui tip de viaţă: „În ceea ce priveşte dezvoltarea timpurie a talentelor dumneavoastră, mă gândesc cu mai mare plăcere la momentul în care spiritul productiv nu mai cucereşte, animat de emoţii şi sentimente juvenile, acea linişte blândă, dar plină de sensibilitate, şi care constituie oarecum viaţa contemplativă a filosofului, exact în opoziţie cu ceea ce visează misticii. Îmi pun nădejdea în această epocă a geniului, bazându-mă pe ceea ce cunosc de la dumneavoastră: o natură spirituală, extrem de utilă pentru lume, şi în privinţa

---

87 J.G. Herder, *Journal meiner Reise*, p. 384.

88 Vezi Kant, *Fragmente aus seinem Nachlasse*, în Friedrich Wilhelm Schubert (ed.), *Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse* (*Sämmtliche Werke* [Ediţia Rosenkranz, vol. XI, 1, Berlin, 1842, pp. 215-277; vezi şi *Imm. Kant's Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, ed. de Gustav Hartenstein, vol. VIII, Leipzig, 1868, p. 625].

89 Poezia este tipărită de exemplu în volumul editat de August Sauer, *Stürmer und Dränger*, vol. II, *Lenz und Wagner* (Deutsche National-Literatur. Historischkritische Ausgabe, ed. de Joseph Kürschner, vol. 80, Berlin, Stuttgart, o. J., 1886, p. 215 şi urm. (citat pp. 216 şi 215).

căreia Montaigne ocupă locul cel mai de jos, iar Hume, după câte ştiu, pe cel mai de sus."[90]

În această perioadă, Kant este influenţat cel mai tare de această „natură spirituală" – şi mai clar spus, el examinează acum literatura filosofică, asumându-şi poziţia faţă de ea, dintr-o perspectivă pur spirituală. Fireşte că la prima vedere, opoziţia între Kant şi Montaigne, între „critic" şi „sceptic", între cel mai riguros gânditor sistematic şi cel mai nesistematic pare ireconciliabilă. Şi, totuşi, în faza spirituală în care ne aflăm aici, îi uneşte o trăsătură comună care îşi are originea în atitudinea lor faţă de erudiţie. La fel cum Montaigne avertizează asupra faptului că ne micşorăm capacitatea de înţelegere dacă pretindem prea mult de la ea – că putem deveni erudiţi asimilând cunoştinţe străine, însă înţelepţi doar prin propriile noastre cunoştinţe –, tot aşa, şi din *Visurile unui vizionar* răzbate convingerea că adevărata înţelepciune este însoţitoarea simplităţii, că ea, deoarece inima îi dictează intelectului, „face de obicei inutil întregul aparat al erudiţiei"[91]. La fel cum Montaigne a făcut din *„Que sais je?"* deviza filosofiei lui despre viaţă, Kant, tot aşa, vede adesea în „flecăreala metodică din şcolile superioare", de cele mai multe ori, „numai un acord destinat să eludeze întrebări greu de rezolvat prin ambiguitatea cuvintelor, întrucât calmul şi raţionalul: *Eu nu ştiu* nu se aude cu uşurinţă în Academii"[92]. Dacă Montaigne, unul dintre primii gânditori moderni, revendica detaşarea moralităţii de orice implicaţii religioase, dacă pretindea o morală liberă de orice prescrieri legale sau religioase, una care să se nască „din origini proprii, din seminţele raţiunii universale" – Kant, la rândul lui, se întreabă indignat dacă nu cumva inima omului conţine prescrieri morale nemijlocite şi dacă nu cumva, pentru a-l conduce pe om, conform destinaţiei sale, ar trebui ca maşinăria să-i fie dusă într-o altă lume.[93] Dacă adaugă însă că adevăratele scopuri ale

[90] Scrisoare către J.G. Herder, din 9 mai 1768, în *Werke*, vol. IX, p. 59 şi urm. [X, 70, conform ediţiei Academiei, scrisoarea datează din 9 mai 1767].
[91] *Visurile unui vizionar*, p. 102.
[92] *Op. cit.*, p. 47.
[93] *Op. cit.*, p. 102; vezi Michel de Montaigne, *Essais* (cartea a 3-a, cap. XII) [*Essais*, avec les notes de tout commentateurs, ed. de Joseph-Victor Le Clerc, 2 vol., Paris,

omului nu trebuie gândite ca depinzând de mijloace de acest fel, care „nu-şi pot exercita puterea asupra tuturor oamenilor" –, ne mişcă în acelaşi timp aici un alt cerc ideatic: suntem transpuşi imediat în starea fundamentală tipică confesiunii a vicarului din Savoia. Pentru a înțelege ce a însemnat pentru Kant, de la bun început, opera lui Rousseau, n-avem nevoie de bine cunoscuta anecdotă conform căreia, în 1762, lecturând recent apărutul *Emil*, el ar fi devenit pentru prima oară infidel programului zilnic obişnuit, neglijând plimbarea de după-amiază, spre uimirea concetățenilor lui. Elementul istoric inedit în lucrarea lui Rousseau se conturează poate cel mai clar prin faptul că toate etaloanele fixe de care dispunea epoca în materie de judecată s-au dovedit complet insuficiente în privința acestuia. Rousseau a avut o influență diametral opusă, în funcție de specificul fiecărui spirit din epocă. Pentru filosofia luminilor, Rousseau rămâne – indiferent cât de multe fire îl leagă de ea – o valoare incomensurabilă. Dacă iluminismul german a confirmat aceasta în tonul lui Voltaire – dacă chibzuitul Mendelssohn dorea o judecată calmă şi bine cântărită, lui Kant i-a fost refuzată orice întrezărire a originalității istorice a lui Rousseau. Recenzia lui Mendelssohn la *Noua Eloiză* în „scrisorile literare", în care, în ceea ce priveşte „cunoaşterea inimii omului", îl plasează pe Rousseau cu mult sub Richardson[94], este tipică pentru gustul literar al acelor zile: doar Hamann, în *Chimärischen Einfällen*, s-a opus pe atunci acestei recenzii, cu întregul lui temperament şi cu întreaga forță a umorului său veninos, persiflând-o la modul cel mai eficient. Artistul Rousseau a fost înțeles doar de următoarea generație, generația tinerelor „genii". Ea s-a lăsat docil cuprinsă de forța senzației rousseauniene şi de limbajul acestuia; în fiecare cuvânt credea că aude vocea vieții şi a „naturii" înseşi. În acest cult al sentimentului stârnit acum în jurul lui Rousseau, dispar însă toate distincțiile categorice, toate problemele conceptual-dialectice, care sunt totuşi

1836, vol. II, p. 558 şi urm. „née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle" [*e născut în noi din propriile sale rădăcini, din sămânța rațiunii universale – n.t.*]

[94] Moses Mendelssohn, „Über Rousseau's Neue Héloïse", în *Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik*, ed. de Moritz Brasch, vol. II, Leipzig, 1880, pp. 302-318.

importante pentru personalitatea şi pentru misiunea lui istorică. Față de aceste două abordări şi aprecieri tipice ale naturii lui Rousseau, Kant adoptă un punct de vedere complet independent. Dacă iluminismul apără dreptul unei culturi rigide şi depăşite a intelectului, privindu-l pe Rousseau oarecum prin ochii unui bătrân, dacă „geniile" îl văd prin ochii unui tânăr, Kant – care doar cu Lessing poate fi comparat aici[95] – îl recepteazǎ de la bun început cu sensibilitate şi judecată mature. Chiar dacă în anii în care îl cunoaşte pe Rousseau se află pe culmile lui scriitoriceşti – *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*[96] apare în 1764 şi este scrierea care, alături de *Visurile unui vizionar*, ni-l arată cel mai clar ca *stilist* –, Kant manifestă un mare interes pentru noul stil pe care-l introduce Rousseau în literatura filosofică. Nu se lasă însă pradă farmecului acestuia. „Trebuie" – aşa îşi poruncea sieşi – „să-l citesc pe Rousseau până când frumusețea expresiilor să nu mă mai deranjeze, şi doar atunci să-l pot pătrunde cu rațiunea."[97] Farmecul estetic al scrierilor lui Rousseau nu este, desigur, singurul lucru ce îngreunează aici examinarea cumpătată şi lucidă, ci în spatele acestuia se află nu mai puțin periculosul farmec al dialecticii sale. „Prima impresie pe care o lasă scrierile lui Rousseau unui cititor care nu citeşte doar din vanitate şi pentru a-şi umple timpul este aceea că întâlneşte o profunzime neobişnuită a spiritului, un entuziasm nobil al geniului şi un suflet sensibil, cum poate niciun alt scriitor, indiferent cărei epoci sau cărui popor i-ar aparține, nu le-a mai avut vreodată reunite astfel. Impresia imediat următoare este uimirea în fața unor opinii stranii şi absurde, ce contravin atât de mult celor generale, încât cu uşurință bănuim că autorul, grație talentului şi elocvenței lui ieşite din comun, este un om original care aduce elemente noi şi surprinzătoare, în comparație cu orice alt rival al agerimii spiritului."[98] Kant nu se rezumă însă doar la aceste două impresii, ci în

---

[95] Vezi *Lessings Anzeige von Rousseaus Dijoner Preisschrift (Das Neueste aus dem Reiche des Witzes, als eine Beylage zu den Berlinischen Staats- und Gelehrten Zeitungen)*, 1751, în *Sämmtliche Schriften*, vol. IV, Stuttgart 1889, pp. 385-475 (vezi p. 388).

[96] Vezi *Werke*, vol. II, pp. 243-300.

[97] Kant, *Fragmente*, p. 232.

[98] *Op. cit.*, p. 240.

spatele „magicianului”, îl caută pe filosoful Rousseau. El nu se lasă orbit şi indus în eroare de natura paradoxală şi de exprimarea ambiguă a acestuia; este convins că acest fenomen bizar, ce se sustrage oricărei convenții şi oricărui şablon, trebuie să aibă totuşi legea sa interioară, şi de aceea vrea să o descopere. Şi acum îşi formează despre Rousseau o părere în totalitate nouă şi tipică. Contemporanii lui Kant împărtăşeau oarecum aceeaşi părere despre Rousseau, şi anume îl considerau militant împotriva tiraniei „regulii”. În această postură, unii l-au contestat pe bazele „rațiunii” populare şi a moralei civile, în timp ce alții l-au salutat entuziast ca eliberator. Întoarcerea la „natură” părea întoarcerea la libertatea vieții interioare, la naturalețea sentimentului. Pentru Kant, pe filiera Newton, conceptul de natură are de la bun început un alt ton. El îl consideră expresia obiectivității supreme, a ordinii şi legitimității. Iar pe Rousseau îl interpretează acum în acest sens. La fel cum Newton căuta şi stabilea regula obiectivă a traiectoriilor corpurilor, tot aşa şi Rousseau căuta şi stabilea norma morală obiectivă a înclinațiilor şi acțiunilor umane. „În primul rând, unde înainte era dezordine şi diversitate, Newton a văzut ordine şi regularitate asociate unei mari simplități, şi de atunci cometele parcurg traiectorii geometrice. În diversitatea structurilor umane, Rousseau a descoperit în primul rând natura ascunsă şi legea ascunsă a omului, care justifică providența.”[99] Această „natură”, imuabilă în sine, este independentă atât față de schimbarea înclinației subiective, cât şi de schimbarea „opiniilor” teoretice: ea reprezintă legea morală autonomă, valabilă, necesară şi neschimbătoare. În fața simplității sublime şi a uniformității acestei legi, toate diferențele trebuie să dispară – diferențe pe baza cărora individul se credea aparte în raport cu ceilalți, fie prin privilegiul naşterii şi a poziției sociale, fie prin talentele spiritului şi ale erudiției lui. Kant recunoaşte că este „din înclinație un cercetător” şi că simte sete de cunoaştere şi nelinişte arzătoare în privința acesteia. Nu vrea însă să mai caute adevărata valoare morală şi „prestigiul umanității” în capacitatea ei de cunoaştere şi în progresul ei intelectual: Rousseau l-a ajutat în acest

[99] *Op. cit.*, p. 248.

sens. „Acest primat înşelător dispare, învăţ să cinstesc oamenii, şi m-aş simţi mai inutil decât muncitorul de rând dacă n-aş crede că acest mod de a privi lucrurile ar putea acorda drepturi umanităţii."[100] Înţelegem acum de ce Kant, în aceeaşi scrisoare către Mendelssohn în care îi mărturisea că priveşte cu aversiune, cu ură chiar, pretenţia exagerată nejustificată a tomurilor de convingeri metafizice din acea vreme, explică în acelaşi timp că este departe de a privi metafizica, obiectiv vorbind, ca nesemnificativă sau dispensabilă, căci este totuşi convins că adevărata şi durabila bunăstare a speciei umane depind de ea.[101] De aici înainte, scopul şi orientarea metafizicii se schimbă. În locul numeroaselor probleme abordate în şcoli în numele ontologiei, psihologiei raţionale şi teologiei, apare acum provocarea fundamentală la o nouă întemeiere a eticii. Aici, şi nu în conceptele logicii scolastice este căutată adevărata cheie pentru interpretarea lumii spirituale. A preluat Kant această convingere de bază de la Rousseau? Sau, mai mult, Kant i-a implementat-o acestuia? Aceste întrebări sunt inutile; căci tocmai în aceste fine relaţii de tip spiritual şi ideal rezidă valoarea tezei pe care Kant a enunţat-o pentru apriorismul cunoaşterii teoretice: cunoaştem despre lucruri doar ceea ce „noi înşine punem în ele".[102] La fel cum Schiller, mai târziu, la primul contact, a întrezărit imediat ţesătura încâlcită a filosofiei kantiene, căci a înţeles-o pornind din punctul ei central, pornind de la ideea de libertate, care era şi ideea centrală a vieţii sale – tot aşa l-a citit şi înţeles şi Kant pe Rousseau, pornind de la această idee esenţială. Newton îl ajutase să interpreteze fenomenul lumii, Rousseau i-a mijlocit interpretarea profundă a *noumen*-ului libertăţii. În această confruntare se ascunde însă, desigur, germenele unei noi probleme fundamentale. Trebuie indicat acum cum este posibilă menţinerea punctului „imanent" de

---

[100] *Op. cit.*, p. 240. Afirmaţiile lui Kant despre Rousseau, introduse aici, se găsesc în observaţiile (publicate mai întâi de Schubert) pe care Kant le face în manuscrisul la *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764). În majoritatea ediţiilor Kant, aceste observaţii sunt preluate sub titlul *Fragmente aus Kants Nachlass* (vezi şi *Imm. Kant's Sämmtliche Werke*, vol. VIII, pp. 618, 624 şi 630.)

[101] Scrisoare către Mendelssohn din 8 aprilie 1766, p. 56 şi urm.

[102] *Critica raţiunii pure*, prefaţă la ediţia a doua, p. 34.

vedere, dar şi protejarea caracterului necondiţionat al normelor morale – cum să păstrăm „caracterul inteligibil” al eticii şi, totuşi, sau chiar de aceea, să putem renunţa la suprasensibilul exaltării mistice şi al metafizicii speculative.

Pornind de la această problemă fundamentală, care apare de aici înainte tot mai distinct ca una centrală, determinând întreaga evoluţie ideatică de la *Visurile unui vizionar* şi până la *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, se conturează şi poziţia pe care Kant o adoptă, atât în manieră pozitivă, cât şi negativă, faţă de *sistemul* lui Hume.[103] O scrisoare către Herder, din 1768 ne confirmă faptul că se simte foarte aproape de Hume: Hume ocupă aici locul suprem printre profesorii adevăratei „naturi” filosofice.[104] De aici înainte, Kant acceptă cel puţin un rezultat fundamental al teoriei lui Hume, chiar dacă numai într-o relaţie pur teoretică. Faptul că, dintr-o simplă descompunere a conceptului, conform principiului identităţii şi noncontradicţiei, nu se poate obţine nici cea mai neînsemnată examinare a unei „cauze reale” oarecare, fapt pe care îl afirmase deja lucrarea despre „mărimile negative”, este consolidat şi aprofundat acum şi mai mult pentru Kant. „[...] cum poate constitui ceva o cauză sau cum poate avea o forţă”: Kant este convins că nu putem înţelege niciodată aceasta prin „raţiune” – adică prin compararea conceptelor după semnul identităţii şi al noncontradicţiei –, ci cunoaşterea acestor relaţii fundamentale poate fi extrasă exclusiv din experienţă.[105] Două pagini mai încolo, acordul cu teoria lui Hume îşi întâlneşte însă limita. Kant şi Hume au interese teoretice şi etice complet diferite. Scepticismul lui Hume este de fapt expresia completă şi adecvată a felului lui de a fi. El este stăpânit în întregime de plăcerea de a se îndoi de dragul îndoielii, de a-şi ţine intelectul analitic ocupat tot timpul. De asemenea, şi la el

---

[103] Nu voi insista aici asupra disputei cu privire la orientarea, mărimea şi durata influenţei lui Hume asupra lui Kant. Pentru evitarea repetiţiilor, facem trimitere la expuneri anterioare (*Erkenntnisproblem*, vol. II, p. 507 şi urm.).

[104] Vezi mai sus, pp. 94-95.

[105] *Visurile unui vizionar*, p. 100.

sunt prezente – în special în *Dialoguri despre religia naturală* – tendinţele morale populare ale filosofului luminilor; în general, însă, şi el se confruntă cu problemele etice fundamentale cu o superioritate ieftină, pe jumătate ironică. Kant devine în schimb tot mai sceptic faţă de orice dogmatism religios şi teologic, atâta timp cât acesta pretinde că este *fundamentul* moralităţii; poziţia lui faţă de conţinutul eticii şi recunoaşterea pretenţiei de valabilitate a acesteia au rămas însă neschimbate pe tot parcursul vieţii lui. În această privinţă, *Visurile unui vizionar* recunoaşte că „balanţa intelectului" de care se serveşte Kant nu este niciodată complet imparţială, că ea nu poate renunţa la orice „interes" moral. Războiul împotriva metafizicii şi împotriva formei pe care aceasta o dă conceptelor de Dumnezeu şi de lume suprasensibilă înseamnă pentru el, în acelaşi timp, războiul pentru o nouă întemeiere *pozitivă* a moralităţii autonome. Inclusiv în cadrul domeniului logic pur se manifestă un raport analog. Conceptul kantian de experienţă atinge, şi el, o stare pozitivă pe care niciun scepticism n-o atinge: asta pentru că orice cunoaştere reală a experienţei se serveşte de matematică. Pentru Hume, experienţa constituie doar un joc al reprezentărilor, care se derulează graţie regulilor „subiective" ale imaginaţiei şi mecanismului psihologic al asociaţiei. Pentru Kant, experienţa, origine a întregii noastre cunoaşteri despre „cauzele reale", este mai mult metoda inducţiei fizice, aşa cum a fost ea desăvârşită de Newton cu ajutorul experimentului şi prin utilizarea continuă a analizei şi calculului matematic. Aşadar, chiar dacă Immanuel Kant se simte impulsionat, prin Hume, la luptă împotriva metafizicii şi pentru contestarea oricărei „transcendenţe", ideea lui, în raport cu Hume, ia imediat o nouă şi autonomă turnură; căci, cu cât mai pur tinde de aici înainte să se menţină exclusiv în cadrul „*bathos*-ului rodnic al experienţei"[106], cu atât mai clar îi va fi în acelaşi timp faptul că această profunzime a experienţei este întemeiată pe un moment care nu îşi

---

[106] *Prolegomene*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 181 (în notă).

are originea în senzație, ci în conceptul matematic. Înțelegerea conceptului de experiență conduce, prin urmare, la diferențierea strictă a condițiilor pe care se bazează acest concept și la delimitarea acestora, în valoarea lor specifică.

2.4. Lume sensibilă *versus* lume inteligibilă

Un biograf al tinereții lui Kant a observat odată că opinia conform căreia viața lui Kant s-ar fi derulat extrem de simplu și de regulat se confirmă cu atât mai puțin pe măsură ce cunoaștem și mai profund detaliile ce o compun. Mai mult, într-un mod surprinzător, el arată că viața lui Kant, în cursul ei exterior, nu poate fi în niciun caz apreciată după etaloanele și regulile vieții cotidiene. „Nici Kant *nu s-a plimbat pe o potecă obișnuită* [...] De la începutul evoluției lui și până la bătrânețe, n-a făcut niciodată nimic din ceea ce, în cazul său, ar fi făcut oamenii obișnuiți. De aceea, viața lui, la o privire mai atentă, nu mergea în niciun caz *înainte, cu o regularitate perfectă*, ci decurgea neuniform în direcția scopurilor. Se derula mereu în contra direcției opiniei comune, înșelând așteptările celor ce-l înconjurau și-l observau. Căci ceea ce așteptai de la el să facă, fie că nu făcea, fie făcea, însă abia după ce se renunțase deja la așteptare; și chiar făcea ceva atât de grandios și de desăvârșit încât stârnea uimire, contrazicând din nou orice așteptare."[107]

Dacă această părere cu privire la cursul exterior al vieții lui Kant poate părea paradoxală, ea se aplică totuși, în toate punctele, muncii intelectuale prin care se construiește sistemul lui Kant. Cu cât este mai metodică această muncă în cele mai profunde motive ale ei, cu atât mai puțin progresează, simplu, regulat și „rectiliniu", în vederea rezultatelor. Întâlnim aici pretutindeni puncte în care ideea, aflându-se mai întâi în minte, în loc să se finalizeze printr-o anumită soluție, face brusc o mișcare inversă. Se pune o problemă, este gândită, și apoi rezolvată – brusc se arată însă că tocmai condițiile sub care se află ea, în prima sa abordare, nu sunt suficient

---

[107] Arnoldt, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur*, p. 204 și urm.

cântărite, prin urmare, nu numai că un singur pas al soluției trebuie corectat, ci mai mult, întreaga problematizare trebuie reluată. Scrisorile lui Kant, tăcute de obicei în legătură cu problemele evoluției interioare, relatează mereu „răsturnări” de acest fel. Un ansamblu de concepte nu se construieşte aici treptat, într-un progres continuu, ci fire mereu noi par a fi toarse pentru ca imediat să fie din nou desfăcute. Dacă Immanuel Kant, după ce ajunge la desăvârşirea teoriei critice, menține şi apără toate tezele esențiale ale acesteia cu o forță de convingere necondiționată, în această perioadă de preparare îi este caracteristică mai mult o oarecare indiferență față de tot ceea ce reprezintă un simplu „rezultat”: simte frică față de finalizarea prea rapidă a unui proces de idei. „În ce mă priveşte” – îi scrie lui Herder, în 1768 –, „deoarece nu depind de nimic şi fiind profund indiferent atât față de părerile mele, cât şi ale altora, răstorn adesea întreg edificiul şi îl abordez din toate punctele, pentru ca în cele din urmă să întâlnesc totuşi ceva pe care să-l pot prefigura conform adevărului; de când ne-am despărțit, am ajuns la alte convingeri [...].”[108] O observație ulterioară surprinde şi mai bine această „maximă” a gândirii kantiene. „[...] nu împărtăşesc părerea unui bărbat admirabil, care recomanda să nu mai supunem îndoielii ceva despre care ne-am convins deja. *În filosofia pură nu funcționează acest lucru*. Însuşi intelectul are o aversiune naturală față de acest lucru. Afirmațiile trebuie cântărite în toate aplicările lor, iar dacă le lipseşte un argument, să încercăm să presupunem contrariul şi să amânăm decizia până când adevărul va ilumina din toate părțile.”[109]

---

[108] Scrisoare către Herder, din 9 mai 1768 [X, p. 70 şi urm.]

[109] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, 2. vol., ed de Benno Erdmann, Leipzig, 1882, 1884, vol. II, *Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*, p. 4 şi urm. (nr. 5). Am recurs aici la aceste „reflecții” (în care este vorba despre observațiile pe care le nota Kant pe marginea textelor pe care le citea, mai ales pe marginea *Metafizicii* lui Baumgarten), cercetate detaliat şi folosite de mine într-o expunere mai veche a evoluției filosofiei critice, doar acolo unde perioada redactării lor poate fi stabilită cu exactitate – fie că ele conțin o anumită dată, fie că aceasta rezultă nemijlocit şi clar din conținutul acestora. Unde această datare este îndoielnică sau se poate obține doar indirect prin

Doar dacă ne reprezentăm acest procedeu al lui Kant, vom înțelege imediat motivul turnurii total surprinzătoare pe care filosofia lui a luat-o încă o dată între anii 1766 şi 1770, adică în intervalul dintre *Visurile unui vizionar* şi *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Aşteptările lumii în legătură cu evoluția lui Kant au fost şi aici înşelate în cel mai ciudat mod. Ne amintim că în 1763, după redactarea lucrării *Einzig möglicher Beweisgrund*, cunoscătorii într-ale filosofiei îl considerau pe Kant viitorul creator al unei noi metafizici, mai temeinice – o metafizică pe baze examinate critic, construită însă, în ansamblu, după vechiul model „rațional". Cu uimire, observă acum că Immanuel Kant, pe care-l consideraseră de-al lor, o apucă pe un drum ce pare că-l separă pentru totdeauna de metafizică. El chiar se declarase vinovat de o mai veche dependență şi slăbiciune pentru metafizică; declara însă asta cu o ironie atât de rafinată încât se simțea cu atât mai tare eliberarea subiectivă pe care credea că a câştigat-o definitiv. „Metafizica, de care soarta a voit ca eu să mă îndrăgostesc, cu toate că nu mă pot măguli că am fost adesea răsplătit de ea cu unele mărturisiri temeinice, prezintă două avantaje. Primul este de a răspunde la întrebări ridicate de un suflet curios, atunci când investighează prin rațiune proprietățile ascunse ale lucrurilor. Dar adesea se întâmplă ca aici speranța să fie înşelată de eveniment şi de această dată ceea ce dorim ne scapă printre degete [...] Celălalt avantaj este mai conform naturii intelectului uman şi constă în: a vedea dacă problema ce rezultă din ceea ce poate fi cunoscut este şi ea determinată, şi care este raportul dintre întrebare şi conceptele experienței pe care trebuie să se bazeze întotdeauna toate judecățile noastre. În măsura în care *metafizica este o ştiință asupra limitelor*

deducții obiective, acolo mai bine am renunțat la aceste dovezi decât să împovărez expunerea biografică, care face trimiteri la date exacte şi univoce, cu un material în multe privințe problematic, neesențial, inutil. Mijlocul exact pentru datarea „reflecțiilor" ni-l oferă ediția kantiană *Handschriftlicher Nachlass*, începută de Erich Adickes în ediția Academiei a scrierilor lui Kant. [Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, 3. Secț.: Handschriftlicher Nachlass, 10 vol. (vol. XIV-XXIII, Berlin 1911 şi anii urm.)].

rațiunii umane şi întrucât o țară mică are întotdeauna mai multe granițe, în general ea este mult mai interesată să îşi cunoască şi să îşi mențină bine posesiunile decât să întreprindă orbeşte mărirea sa prin cuceriri, această utilitate a metafizicii este cea mai puțin cunoscută şi totodată cea mai importantă, dar ea este dobândită doar târziu şi ca urmare a unei experiențe îndelungate. Într-adevăr, eu nu am determinat aici cu precizie limitele, dar totuşi le-am indicat, astfel încât cititorul să le găsească printr-o reflecție ulterioară, el putându-se dispensa de orice investigație vană în raport cu o întrebare ale cărei date se află într-o altă lume decât cea în care simte el. Eu mi-am pierdut, deci, timpul pentru a-l câştiga. Mi-am înşelat cititorul pentru a-i fi de folos, iar dacă nu i-am dat nicio nouă perspectivă, am făcut să-i dispară iluzia şi cunoştința vană ce umflă intelectul, luând locul pe care teoriile filosofice şi instrucția folositoare puteau să-l ocupe." Metafizica, înțeleasă ca problemă şi sarcină teoretică, pare cu aceasta concediată. Kant explică foarte clar că, de aici înainte, consideră încheiat definitiv subiectul despre spirite. Acest subiect nu-l mai interesează pe viitor, căci, datorită abordărilor precedente, orice examinare filosofică a esențelor de acest fel este încheiată; şi chiar dacă am mai emite păreri, crede el, n-am putea afla niciodată mai multe. Această afirmație – continuă Kant – pare desigur o fanfaronadă, însă nu e aşa, deoarece încheierea despre care e vorba aici este, ca atare, doar în *sens negativ*, adică n-am definit obiectul, ci am stabilit doar cu exactitate limitele înțelegerii noastre. Pe acest fundament, întreaga pneumatologie ar putea fi numită un sistem al ignoranței necesare cu privire la o natură ipotetică, fiind, ca atare, adecvat sarcinii.[110]

După această mărturisire, nimeni n-ar fi bănuit că, la data de 20 august 1770, cu ocazia preluării noii funcții de profesor titular de logică şi metafizică, Kant va prezenta un tratat care, deja prin titlu, promitea să înfățişeze clar forma lumii inteligibile şi să o delimiteze, în toate aspectele esențiale, de lumea sensibilă. Ceea ce este sintetizat aici în conceptul de lume inteligibilă este, de fapt, acel

[110] *Visurile unui vizionar*, p. 97 şi urm.

imperiu al substanțelor imateriale, în care se părea că accesul ne este refuzat. Iar aceasta nu mai reprezintă o scriere ocazională, izvorâtă dintr-un capriciu de moment, ci aici, un gânditor riguros descria pas cu pas întregul program al activității lui viitoare de profesor şi cercetător. Kant ne oferă aici o *teorie* detaliată a inteligibilului, întemeiată pe o cercetare a principiilor şi a premiselor acestuia, şi condusă prin toate punctele principale ale metafizicii cunoscute. El nu mai are îndoieli în privința faptului că aici se ocupă doar de probleme ale căror date sunt puse într-o altă lume decât cea în care noi *simțim*; este departe însă de a-şi cataloga demersul drept o „cercetare zadarnică". Stăpân pe sine, merge înainte, şi deşi, după cum este firesc într-o scriere preliminară, nu schițează nicio imagine clară a lumii inteligibile, el este totuşi convins că a făcut-o. Nimic de-aici nu mai are legătură cu vechile proiecte şi încercări: născută ca din nimic, avem în față noua imagine a lumii sensibile şi a celei suprasensibile.

Suntem nevoiți totuşi să căutăm un punct intermediar şi pentru această lucrare, care să ne permită să stabilim o legătură, dacă nu cu soluțiile anterioare, măcar cu *problemele* cu care se confrunta gândirea kantiană. Ce raport există între negarea din *Visurile unui vizionar* şi poziția pe care se află *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi a celei inteligibile*? Este subiectul acelaşi sau poate că tema metafizicii a devenit o alta? Şi dacă aşa stau lucrurile, care sunt atunci noile sarcini care se află acum în centrul intereselor teoretice kantiene? Dovezile pe care le deținem în legătură cu evoluția lui Kant între anii 1766 şi 1770 nu ne dau un răspuns direct, cel puțin nu unul complet, la niciuna dintre aceste întrebări. Conținutul disertației inaugurale umple însă acest gol: căci se referă clar şi distinct la noul cerc de idei în care intră Kant acum. *Filosofia leibniziană* se dovedeşte aici, pentru prima oară, o putere interioară şi determinantă pentru Kant. Bineînțeles că această afirmație pare paradoxală; căci nu cumva prima scriere a lui Kant despre aprecierea forțelor vii abordase deja o temă din filosofia leibniziană a naturii, şi nu cumva totalitatea învățăturilor lui Leibniz – cel puțin

în forma pe care au primit-o prin Wolff şi filosofia scolastică – l-a însoţit pas cu pas mai departe? În realitate, chiar menţionarea frecventă a conţinutului acestor învăţături demonstrează că, pentru Kant, într-o primă fază, spiritul filosofic al acestora a rămas inaccesibil. Nici *Monadologia physica*, care aminteşte mai degrabă de Leibniz, nu face excepţie în acest sens; deoarece, ca monadologie *fizică*, ea încearcă să obţină particulele ultime în domeniul existenţei *corporale*. Monadele sunt înţelese aici ca centre de forţă din a căror influenţare reciprocă, din atracţie şi respingere, se constituie materia ca masă având drept atribut întinderea. De aceea, această construcţie dinamică utilizează în permanenţă concepte, care (la fel ca noţiunile de element corporal, forţă care acţionează la distanţă şi influenţă fizică), în sens leibnizian, ar fi considerate pur şi simplu ficţiuni. Însă, în conformitate cu conţinutul său metafizic, conceptul de monadă – în *Versuch über die Deutlichkeit der Grunsätze der natürlichen Theologie und Moral* – este considerat un exemplu pentru acea metodă „sintetică" a metafizicii, contestată de Kant, în care conceptele fundamentale nu sunt deduse prin descompunerea fenomenului în elementele lui, ci mai mult „născocite" după bunul plac.[111] Acest fapt arată că Immanuel Kant nu înţelegea şi nu putea aprecia pe-atunci imensa activitate analitică prin care Leibniz, observând *fenomenele*, obţinuse conceptul de substanţă ca „principiu" şi „fundament" al acestora.[112] Trebuie să ne amintim poziţia de până acum faţă de învăţătura leibniziană, pentru a putea aprecia transformarea decisivă pe care *Noile eseuri asupra intelectului uman* au produs-o în concepţia lui Kant, în momentul în care i-au fost cunoscute. Această lucrare a rămas ascunsă mai mult de 60 de ani în manuscrisele bibliotecii din Hanovra, până când a fost tipărită de către Raspe, în 1765, în ediţia lui a *Operelor filosofice* ale lui Leibniz. Fireşte că trebuia să aibă acum o nouă influenţă asupra

[111] *Über die Deutlichkeit der Grundsätze*, p. 177.

[112] Mai multe detalii vezi în lucrarea mea *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, cap. 6, p. 254 şi urm.

epocii. Leibniz, ca înviat din morți, se afla din nou în mijlocul contemporanilor. Doar acum ieşeau la iveală întreaga sferă şi originalitate a gândirii lui, ascunse până atunci prin tradiția scolastică. În această operă – se simțea pe-atunci în general – nu este vorba despre un produs erudit izolat, ci despre un eveniment ce se produce în istoria universală a spiritului şi în toate problemele şi interesele acestuia. În acest sens au înțeles-o Herder şi Lessing, acesta din urmă plănuind şi începând traducerea în limba germană a *Noilor eseuri*.[113] Între anii 1765 şi 1770, s-au depus cele mai mari eforturi pentru cunoaşterea generală şi pentru înțelegerea profundă a învățăturii lui Leibniz în Germania; odată cu marea ediție a lui Dutens din 1768, înțelegerea operei filosofice şi ştiințifice leibniziene, înainte dispersată sau necunoscută, a devenit posibilă în întregul ei. Şi Kant, aşadar, avea acum acces la noi surse. Notițele lui din această perioadă oferă numeroase dovezi neîndoielnice în privința faptului că s-a ocupat în detaliu de *Noile eseuri*.[114] Kant îl înfruntă aici pe Leibniz, pentru prima oară, nu doar ca filosof al naturii sau metafizician speculativ, ci în calitate de critic al cunoaşterii. El înțelege acum în ce sens este corelată teoria ideilor şi a adevărurilor înnăscute cu sistemul monadologiei; cum, pe de o parte, ea fundamentează acest sistem, iar pe de altă parte, îşi găseşte pentru prima oară confirmarea în acesta. Kant se confruntă încă o dată acum cu marea problemă a relației existente între metodologia cunoaşterii ştiințifice şi cea a metafizicii. Leibniz îl conduce astfel înapoi la problema fundamentală, detaşată însă aici de orice raport cu probleme singulare şi obținând o formulare universală.

Dacă dorim să ne reamintim acest proces, nu trebuie să pornim, desigur, de la semnificația sistemului leibnizian în ceea ce

---

[113] Vezi Gotthold Ephraim Lessing, *Neue Versuche vom menschlichen Verstande*, în *Sämmtliche Werke*, vol. XV, Leipzig, 1900, p. 521 şi urm.

[114] Vezi *Reflexionen*, vol. II (nr. 513 şi 273-278, p. 160 şi urm. şi pp. 83-86; pentru datarea acestor reflecţii, vezi Erich Adickes, *Kant-Studien*, Kiel, Leipzig, 1895, p. 165 şi urm. şi *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, p. 521, notă.

priveşte existența lui istorică, ci de la modul în care acesta s-a conturat în spiritul lui Kant. Interpretarea pe care Kant o dă conceptelor şi tezelor leibniziene conține şi erori; deoarece, deşi exista deja ediția întocmită de Dutens, cele mai importante surse ale filosofiei leibniziene, pe care noi le avem astăzi la dispoziție – în special cea mai mare parte a *corespondenței* lui filosofice şi matematice –, mai erau încă inaccesibile în secolul al XVIII-lea. Pentru istoria evoluției spirituale a lui Kant acest fapt are însă o mică însemnătate: căci nu se discută aici cine a fost Leibniz, ci modul în care Kant îl receptează şi-l interpretează. Când Kant, mai târziu, în *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, trece încă o dată în revistă sistemul lui Leibniz în ansamblul lui, el subliniază faptul că monadologia nu trebuie considerată o încercare în vederea explicitării naturii, ci mai degrabă „o idee *platonică* despre lume"; „privită ca lucru în sine, şi nu ca obiect al simțurilor, ea reprezintă doar un obiect al intelectului, dar care stă totuşi la baza fenomenelor sensibile."[115] De fapt, din acest punct de vedere apreciază Kant de la bun început sistemul leibnizian. Monadele reprezintă „cel mai simplu element" al lucrurilor, însă această simplitate nu se referă în niciun caz la simplitatea unei componente fizice care ar intra în alcătuirea corpurilor ca ingredient, ci la acea unitate ultimă ireductibilă pe care noi, ca subiecți spirituali, o conştientizăm în ideea de *eu*.[116] În actul *conştiinței de sine* ne este dată o unitate, care nu numai că este ireductibilă, ci constituie principiul oricărei deducții – una care nu mai rezultă dintr-o multiplicitate originară, ci care constituie premisa necesară pentru reprezentarea oricărei multiplicități. Căci pentru a gândi sau reprezenta multiplul, este necesar ca momente diferite ale acestuia să fie raportate unul la celălalt şi gândite ca întreg coerent – această sinteză este însă realizabilă doar dacă ne bazăm pe acea posibilitate generală de a vedea „unitate în diversitate", pe

---

[115] *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, în *Werke*, vol. IV, pp. 367-485 [413; IV, 507].

[116] Vezi *Critica rațiunii pure*, pp. 310-317.

care obişnuim să o numim „percepţie" sau „conştiinţă". Avem astfel două concepţii opuse despre lume, conform principiului şi originii lor, chiar dacă între ele există o legătură în întregul concret al experienţei noastre. În conformitate cu prima concepţie, noi ne considerăm esenţe spirituale: un ansamblu de fenomene sufleteşti raportate toate, în diversitatea lor, la acelaşi *eu* identic, constituind astfel doar un singur şir de trăiri, o „substanţă" unitară; conform celeilalte, atât noi înşine, cât şi lumea înconjurătoare constituim un întreg corporal coerent, guvernat de legi mecanice, de legile de presiune şi ciocnire. În prima viziune, ceea ce numim „lume" este un ansamblu pur de stări interioare, o chintesenţă de reprezentări şi dorinţe – în a doua, privim aceste stări de pe poziţia unui observator extern. De pe această poziţie, diversitatea intensivă trebuie să se transforme într-una extensivă; dependenţa reciprocă a fenomenelor interioare şi înrudirea sau asemănarea lor calitativă trebuie să apară drept ordine exterioară, aşa cum o gândim în ideile de spaţiu şi timp. Dacă ne întrebăm care dintre cele două viziuni este „adevărată", răspunsul este neîndoielnic. Căci, în prima, ne concepem în conformitate cu ceea ce suntem pentru noi înşine în mod pur; în a doua, este prezentat doar punctul de vedere sub incidenţa căruia cade existenţa noastră atunci când este privită din exterior. În primul caz, prin concepte pur spirituale – ca cel de condiţionare dinamică a unei stări printr-o alta –, este exprimată şi prezentată o existenţă, şi ea, pur spirituală; în cel de-al doilea, pentru a afla ceea ce este de fapt o relaţie interioară, suntem nevoiţi să o traducem în exterioritatea unei lumi spaţiale şi temporale. Obţinem astfel, într-un caz, imaginea unei lumi pur inteligibile, a unei comunităţi între diferite *substanţe* spirituale, iar în celălalt, imaginea unei lumi sensibile, a unei relaţionări de *fenomene* ale căror coexistenţă şi succesiune pot fi observate şi descrise empiric. În această concepţie fundamentală găseşte Kant de aici înainte – după cum arată comparaţia pe care o face între Leibniz şi Platon – vechea opoziţie între *phaenomenon* şi *noumenon*, înţeleasă şi interpretată însă dintr-o

nouă perspectivă. De aici înainte, el priveşte sistemul monadologiei în acest context universal al istoriei spiritului – context la care Leibniz însuşi făcuse trimitere[117]. Distincţia „clasică" între lumea inteligibilă şi cea sensibilă[118] pare dedusă aici din legile fundamentale ale cunoaşterii înseşi, şi astfel, înţeleasă pentru prima dată în necesitatea ei. Dar şi poziţia lui Kant faţă de această problemă suferise o mutaţie. În critica pe care o adusese metafizicii – începând cu lucrarea premiată şi până la *Visurile unui vizionar* –, el investigase mereu „datele" pe care s-ar putea sprijini cunoaşterea unei lumi suprasensibile, dar nu le-a putut descoperi în definiţiile tradiţionale ale metafizicii scolastice, şi cu atât mai puţin în teoriile şi relatările unui Swedenborg. Găseşte însă aici un nou punct de pornire: cele mai importante date – Kant conştientizează pentru prima oară acest lucru studiindu-l pe Leibniz – se află în diferita provenienţă şi valoare a *principiilor cunoaşterii noastre*. De aici, dacă nu de oriunde altundeva, trebuie să înceapă abordarea metafizicii. Cu adevărat spiritual nu înseamnă exagerat, nu înseamnă a ieşi în afara oricărei forme a cunoaşterii noastre, ci se ascunde chiar în aceasta. Distincţia între adevărurile universal valabile şi particulare, necesare şi contingente este „dată", este certă, fără îndoială: să încercăm să vedem dacă este posibilă determinarea limitelor celor două lumi, sensibilă şi inteligibilă, pornind doar de la această distincţie. Căci în disputa dintre Leibniz şi Locke, Kant trece imediat – şi, după cum se pare, fără ezitare – de partea primului. Modul în care Locke deduce conceptele pure ale intelectului din „experienţă" i se pare lui Kant un fel de „*generatio aequivoca*": el n-a folosit, în nicio fază a gândirii lui, un astfel de „certificat de

---

[117] Vezi G. W. Leibniz, *Epistola ad Hanschium, de philosophia Platonica sive de enthusiasmo Platonico*, în *Opera omnia*, ediţia Louis Dutens, vol. II, Genf, 1768, Partea I, pp. 222-230. [*Epistola către Hanschius despre filosofia lui Platon sau despre entuziasmul platonic – n.t.*].

[118] Vezi *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, în *Werke*, vol. II, pp. 401-436; vezi şi *Critica raţiunii pure*, p. 212 şi urm.

naştere".[119] Că a fost „empirist", aceasta însemna pentru el doar pretenția ca valabilitatea conceptelor să fie întemeiată în analiza conținutului *obiectiv* al experienței; însă niciodată n-a privit dovada originii psihologice subiective a unui concept şi deducerea acestuia din „senzații" drept condiție suficientă sau necesară a adevărului lui. S-a convins acum de faptul că mai ales concepte ca posibilitate, existență, necesitate, substanță, cauză etc., împreună cu tot ce le este corelat, nu pot fi obținute şi deduse niciodată pe această cale. Relațiile pe care acestea le exprimă nu sunt de natură sensibilă, prin urmare nu pot fi extrase, prin simpla însumare a conținuturilor sensibile particulare, din materia percepțiilor.[120] Dacă vrem să vorbim despre faptul că aceste concepte pure de relație sunt obținute, „prin abstractizare", pornind de la simțuri, văz, auz etc., trebuie să înlăturăm atunci echivocitatea internă a conceptului de „abstractizare". Adevăratul concept logic sau matematic nu este *abstras* din fenomenele senzoriale (căci, astfel, el n-ar mai conține nimic în afară de părțile componente ale acestora), ci se raportează la ele mai mult *prin abstragere*, adică prezintă o relație generală fără să-l intereseze însă dacă aceasta poate fi demonstrată şi concretizată prin oarecari exemple sensibile. Este mai corect, aşadar, să-l numim „*conceptus abstrahens*", şi nu „*conceptus abstractus*".[121] Kant, înainte să ajungă să definească metodic spațiul şi timpul, în *Disertație*, ca „intuiții pure", în acest sens îşi mai numeşte conceptele geometrice fundamentale „idei ale intelectului pur": căci şi ele exprimă raporturi pe care, pentru a le cunoaşte în general, nu trebuie să le testăm mai întâi în cazuri particulare. Le obținem, desigur, într-un anumit sens, tot „prin abstractizare"; însă materialul ce stă la baza acestui proces nu îl constituie senzațiile, ci acțiunile spiritului, pe care le înțelegem în legitatea lor imanentă, deci în necesitatea lor. „Câteva concepte" – aflăm dintr-o însemnare din această perioadă – „sunt

---

[119] *Critica rațiunii pure*, p. 106 [B 119 şi 167].

[120] *De mundi sensibilis*, p. 411.

[121] *Op. cit.*, p. 410.

deduse din senzații; altele, din legile intelectului, de exemplu, a compara, a pune în relație sau a separa. Originea acestora din urmă se află în intelect; a primelor, în simțuri. Toate conceptele de acest fel se numesc concepte pure ale intelectului: *conceptus intellectus puri*. Având la un moment dat anumite senzații, putem pune intelectul în mişcare, conştientizând astfel anumite legături generale ale ideilor abstrase conform legilor acestuia; iar regula lui Locke este valabilă şi aici, respectiv, fără senzație, nicio idee nu ne este clară; «*notiones rationales*» apar doar prin intermediul senzațiilor şi pot fi gândite doar aplicate ideilor abstrase din acestea; ele nu se află însă în senzații şi nu sunt deduse de aici; la fel cum, în geometrie, nu împrumutăm ideea de spațiu din senzația existenței întinse, chiar dacă acest concept ne devine clar doar în momentul în care cunoaştem prin simțuri lucrurile corporale. De aceea, ideea de spațiu este *notio intellectus puri* şi poate fi aplicată la ideea abstrasă de rocă şi de recipient. Metafizica reprezintă filosofia conceptelor intelectului pur (*intellectus puri*), ea se raportează la restul filosofiei precum *mathesis pura* la *mathesis applicata*. Conceptele de existență (realitate), posibilitate, necesitate, temei, unitate şi diversitate, parte, tot, nimic, compus şi simplu, spațiu, timp, schimbare, mişcare, substanță şi accident, forță şi acțiune, şi toate cele ce aparțin adevăratei ontologii, se află, față de restul metafizicii, într-un raport similar celui existent între aritmetica generală şi *mathesi pura*."[122] *De mundi sensibilis* adaugă acestor idei şi terminologia

[122] *Reflexionen*, vol. II (Nr. 513), p. 160 şi urm. Pentru a reactualiza contextul istoric împreună cu Leibniz, contrapunem acestor afirmații enunțurile din prefața lucrării *Noi eseuri*: „Poate că eruditul nostru autor [Locke] nu se îndepărtează în întregime de opiniile mele. Căci după ce a întrebuințat întreaga carte a întâia (a scrierii sale) pentru a respinge luminile înnăscute, luate într-un anumit sens, mărturiseşte, totuşi, la începutul celei de-a doua şi în continuare, că ideile care nu-şi au nicicum originea în senzație provin din reflexie. Or, reflexia nu este nimic altceva decât o atenționare către ceea ce este în noi, pe când simțurile nu ne dau niciodată ceea ce purtăm deja cu noi. Aşa stând lucrurile, se poate nega oare că există ceva înnăscut în spiritul nostru, deoarece ne suntem înnăscuți nouă înşine, ca să zic aşa, şi că: ființă, unitate,

finală, conceptul echivoc de „idei înnăscute” fiind astfel evitat. În ceea ce priveşte categoriile fundamentale ale intelectului, nu este vorba de „idei înnăscute” (*conceptus connati*), ci despre *legi originare ale spiritului* (*leges menti insitae*) pe care le conştientizăm, desigur, doar îndreptându-ne atenţia spre acţiunile lui, deci în momentul unei experienţe.[123] Nici în această privinţă Kant nu-l depăşeşte pe Leibniz; de aici înainte, el găseşte însă, pentru ideile de bază pe care acesta le susţine, o nouă expresie, care, în pregnanţa şi determinarea ei, conduce de la sine la o aprofundare a problemei „apriorismului”. Mai întâi, însă, Kant este nevoit să ia o decizie critică cu privire la probleme mult mai complexe decât opoziţia dintre Leibniz şi Locke. Fără îndoială că s-a pronunţat împotriva lui Locke, deoarece Kant făcuse întotdeauna o distincţie foarte clară între „empirism” şi „empirie”. Avea însă dreptul, în sistemul cunoaşterii pur intelectuale pe care îl întreprindea acum, să renunţe, pe lângă Locke, şi la Newton? Nu cumva între acesta şi Leibniz existau cele mai clare opoziţii, neîmpăcate încă, şi, după cum se pare, ireconciliabile? De la formularea lor clară în corespondenţa polemică dintre Leibniz şi Clarke, ele n-au mai atins vreun echilibru. Întreaga literatură filosofică şi ştiinţifică a secolului al XVIII-lea mai este încă dominată de ele. Pretutindeni se constituie aici o opoziţie, la modul dur şi ireconciliabil, între conceptul de lume al metafizicianului şi ontologului şi cel al fizicianului matematic. Această

---

substanţă, durată, schimbare, acţiune, percepţie, plăcere şi multe alte obiecte ale ideilor noastre intelectuale există în noi? Şi dacă aceste obiecte fiind imediate şi totdeauna prezente în intelectul nostru (cu toate că nu ar putea să fie totdeauna percepute din cauza neatenţiilor şi nevoilor noastre), atunci de ce să ne mirăm că spunem că aceste idei ne sunt înnăscute împreună cu tot ce depinde de ele?”, în *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, ed. de Johann Eduard Erdmann, Berlin 1840, pp. 194-418; vezi p. 196. Pentru spaţiu şi timp, vezi cartea a doua, cap. 5: „Idei [...] ca ideile de spaţiu, figură, mişcare aparţin mai degrabă simţului comun [. ..], căci sunt ideile intelectului pur, dar care au legătură cu exteriorul şi pe care simţurile ne ajută să le observăm.” (p. 230).

[123] *De mundi sensibilis*, p. 411.

scindare devine parola universală în numele căreia se poartă în acea epocă războaiele spirituale. Cel mai mare geniu al Germaniei în materie de ştiinţă, Leonhard Euler, reia această dispută în 1768, într-o lucrare populară, în *Briefen an eine deutsche Prinzessin*. Dacă metafizicianul – aşa prezintă el aici lucrurile –, pentru a înţelege lumea, o descompune în părţile ei ultime, matematicianul trebuie să procedeze atunci invers, adică să insiste asupra faptului că materia şi spaţiul sunt infinit divizibile şi că aici, de aceea, nu se poate ajunge la ceva ultim. Dacă primul reduce realul la o sumă de substanţe punctuale, existente pentru sine, care, prin compunere, trebuie să creeze fenomenul (sau, mai mult, aparenţa) –, matematicianul ştie că, graţie continuităţii spaţiului şi timpului, va ajunge întotdeauna numai la o relaţie spaţială sau temporală mai complexă în raport cu o altă relaţie mai simplă, că niciodată însă n-ar putea produce întinderea din puncte, extensivul din ceva fără extensie. Dacă, mergând mai departe, conform teoriilor metafizice puse în discuţie, spaţiul pur şi timpul pur nu există în sine, ci sunt gândite doar ca determinaţii, ca „accidente” ale corpurilor reale şi ale mişcărilor acestora, matematicianul şi fizicianul, în ceea ce-i priveşte, nu se vor mulţumi, desigur, să stabilească ce tip de realitate le revine spaţiului şi timpului; vor constata, în schimb, în mod sigur, că trebuie să le fie atribuită o oarecare realitate şi că, astfel, întinderea şi durata au o existenţă autonomă, chiar dacă facem abstracţie de ceea ce este întins şi de ceea ce durează; fără această prezumţie, n-ar putea defini legile supreme ale mişcării. De exemplu, legea inerţiei nu poate fi clar formulată dacă nu facem o distincţie prealabilă între spaţiul pur sau absolut, cum îl numise Newton, şi tot ceea ce este conţinut în el, şi dacă nu îl recunoaştem ca întreg independent, în raport cu care se poate discuta despre repausul sau mişcarea unui sistem material.[124]

---

[124] Leonhard Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*, Leipzig, 1769 şi *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum ex primis nostrae cognitionis principiis stabilita et ad omnes motus,*

Cea mai severă obiecţie împotriva pretenţiilor nejustificate ale metafizicii de a se pronunţa în chestiuni de teorie a naturii a fost aşadar ridicată aici de un gânditor pentru care Kant simţise mereu cea mai adâncă admiraţie şi pe care, după Newton, obişnuia să-l considere adevăratul arbitru în toate problemele ştiinţelor exacte şi empirice. În prefaţa lucrării *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Kant făcuse deja referire la metoda lui Euler de a vedea în cele mai sigure rezultate ale matematicii o piatră de încercare pentru tezele filosofice, o măsură a adevărului sau falsităţii lor; tot la Euler se referise şi în lucrarea *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* din 1768, lucrare despre care mărturiseşte că este o extindere a *Reflecţiilor* sale *despre spaţiu şi timp*, ca în *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, să-l proslăvească drept *„phaenomenorum magnus indagator et arbiter”*.[125] Aşadar, şi acum, când se îndreaptă spre o transformare a filosofiei care pare să-l apropie din nou de metafizică, Kant este convins de un singur lucru: matematica, ştiinţă pură şi aplicată, trebuie să stabilească şi să protejeze faţă de orice „şicane” valabilitatea principiilor metafizice. Cum putea fi însă atins acest scop dacă, cum a făcut Kant începând de-acum, era menţinută opoziţia între lumea sensibilă şi cea inteligibilă? Era posibil să i se atribuie matematicii o totală *aplicabilitate* în sfera fizicii, fără să existe astfel riscul ca ele să fie interpretate, în natura şi esenţa lor, ca *uniforme*? Şirul ideilor conduce aici la o dilemă tipică. Dacă afirmăm *corespondenţa* totală între matematic şi empiric, astfel încât să nu existe vreo teză a matematicii pure care să nu aibă valabilitatea şi în cea aplicată, atunci, după

---

qui in huiusmodi corpora cadere possunt, accomodata, Rostock, Greifswald, 1765 şi „Reflexions sur l'espace et le temp”, în *Histoire de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres*, 1748, Berlin, 1750, pp. 324-333; şi *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, 2. vol., Petropol, 1736; vezi mai multe amănunte despre Euler şi războiul său împotriva teoriilor „metafizice” despre spaţiu şi timp în *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, p. 397 şi urm., p. 422 şi urm.

[125] *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, p. 206; *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, în *Werke*, vol. II, pp. 391-400; p. 394; *De mundi sensibilis atque intelligibilis. forma et principiis*, p. 414.

cum se pare, conceptele empirice constituie *originea* conceptelor matematice şi a valorii lor cognitive. Dimpotrivă, dacă adevărurile matematice sunt considerate adevăruri pure ale intelectului, care nu sunt deduse pornind de la lucruri, ci de la legile şi activităţile „intelectului", ce ne garantează nouă atunci că lucrurile sunt în conformitate cu conceptele pure, că sensibilul este conform inteligibilului? Dorind să ne referim aici la o „armonie prestabilită" a ambelor domenii, am obţinut doar un termen, şi nu o soluţie a problemei.[126]

Sistemul leibnizian al metafizicii eşuează, de fapt, chiar în acest punct. După părerea lui Kant, lipsa fundamentală a acestui sistem este aceea că forma „raţionalului", prezentată şi doar aici recunoscută, poate să-şi afirme aplicabilitatea la existenţa empirică doar prin faptul că îi atribuie acesteia un concept fals. Căci forma în care apare realul-empiric este spaţiul şi timpul; în sistemul lui Leibniz, însă, acestea nu sunt recunoscute ca mijloace specifice şi pure de cunoaştere, ci doar ca „reprezentări confuze". „Adevărul" propriu-zis le este atribuit în cadrul acestui sistem doar relaţiilor dinamice între substanţe, raporturilor monadelor simple, în timp ce tot ceea ce exprimăm în termeni spaţiali şi temporali nu ne oferă nicicând acest adevăr, ci doar o imagine tulbure a lui. Dacă, pe de altă parte, această concepţie este valabilă, atunci, în acest punct, teoria Leibniz–Wolff este suprimată. Căci dacă mai întâi avem substanţele, spaţiul şi timpul, însă, sunt ulterioare şi deduse (ceva dedus care nu corespunde nicicând în totalitate prototipului), atunci orice conţinut al matematicii este dependent de realitatea lucrurilor. Dacă urmărim concluzia raţionamentului şi nu vrem să o ocolim după bunul nostru plac, suntem readuşi de fapt pe poziţia unei întemeieri empirice a matematicii; iar faptul că s-a ajuns la această întemeiere pornind de la alte premise decât cele de la care pornise Locke este lipsit de orice însemnătate. Deoarece când „lucrurile" determină „conceptul", şi nu invers, se ajunge doar la o cunoaştere accidentală, şi nu la una universal valabilă şi necesară. Prin urmare, dacă sunt valabile

---

[126] Vezi părerea lui Kant în scrisoarea adresată mai târziu lui Marcus Herz, din 21 februarie 1772, în *Werke*, vol. IX, pp. 102-108; *De mundi sensibilis*, p. 426.

premisele sistemului Leibniz–Wolff, iar spaţiul şi timpul exprimă structura „realităţii” – chiar dacă neadecvat, ci doar neclar –, atunci s-a terminat cu orice exactitate şi certitudine necondiţionată a matematicii. Tezele matematicii ar putea avea atunci pretenţii de universalitate şi adevăr doar relative şi „comparative”, însă nu absolute, iar ideea conform căreia conţinutul axiomelor şi tezelor geometrice ar putea fi schimbat sau combătut prin experimentare progresivă n-ar mai fi absurdă.[127] Ne-a mai rămas doar o cale pentru a face faţă acestor dificultăţi – pentru a-i acorda matematicii libertatea deplină, *independenţa* faţă de realul-empiric, şi, totuşi, pe de altă parte, pentru a-i asigura deplina *concordanţă* cu acesta. Ea ar trebui să corespundă domeniului formelor spirituale pure şi, totuşi, *să se raporteze* la domeniul sensibilului, într-o manieră specifică, ca niciun alt „concept al intelectului”; ar trebui să recurgă la un principiu de cunoaştere care să fie „raţional” şi „sensibil”, „universal” şi „individual”, „general” şi „concret” în acelaşi timp.

Apropiindu-ne de analiza critică a formei spaţiale şi temporale, observăm că, aici, nu avem de-a face cu o cerinţă accidentală şi paradoxală, ci chiar acesteia îi corespunde un „dat” real al cunoaşterii. Căci în această formă se desăvârşeşte de fapt ceea ce fusese prezentat ca simplu postulat. Spaţiul şi timpul sunt „universale”: asta pentru că ele stau la baza oricărei posibilităţi de ordonare în genere, şi, de aceea, trebuie să constituie premisa oricărui enunţ despre o structură concretă şi specială a existenţei, despre una empirică individuală. Ele sunt însă, în acelaşi timp, „concrete”, căci nu reprezintă pentru noi *concepte generice* ce pot fi concretizate printr-o majoritate de exemplare individuale, ci, în măsura în care vrem să le înţelegem în determinarea lor tipică, trebuie să le gândim ca individuale şi „unice”. Conceptul de gen „subsumează” diferite clase, aşa cum, de exemplu, conceptul de copac cuprinde „speciile”:

---

[127] *Op. cit.,* p. 420; ar fi încă o dată de subliniat faptul că aici nu este vorba, bineînţeles, despre concepţia istorică reală pe care a avut-o Leibniz despre spaţiu, timp şi despre valoarea cognitivă a matematicii, ci despre concluzii ipotetice despre care Kant afirmă că şi-ar avea temeiul în premisele sistemului leibnizian.

brad, tei, stejar etc.; aici, însă, pentru spaţiu şi timp, nu există specii subordonate. Chiar dacă descompunem întregul spaţiului şi al timpului, nu ajungem la nimic ce ar putea fi gândit ca „şi mai simplu", la niciun concept cu un grad mai mic de complexitate, ci în fiecare picior şi în fiecare cot, în fiecare minut şi secundă, pentru a înţelege totalitatea coexistenţei spaţiale şi a succesiunii temporale, aceasta trebuie gândită în acelaşi timp. Dacă n-am respecta această cerinţă, atunci n-am gândi nici cotul „în" spaţiu, şi nici secunda „în" timp: căci cotul şi secunda trebuie delimitate de restul părţilor spaţiale şi temporale, acestea însă reprezentate în acelaşi timp cu ele. Pentru tipul acesta aparte de raportare a particularului la universal şi invers, de concepere a întregului în fiecare dintre părţile lui şi odată cu ele, apare aici un nou termen psihologic şi cognitiv-critic. Unde este pretins şi posibil acest tip de înţelegere, acolo nu avem de-a face cu forma conceptului, ci cu forma *intuiţiei.*[128] Acum ajunge Kant la ideea hotărâtoare, care, crede el, conţine în sine soluţia la orice îndoială anterioară. Intuiţia spaţiului şi a timpului, recunoscute ca „dat" autonom şi tipic al cunoaşterii, creează de fapt, pentru prima oară, adevărata punte de legătură cu pretenţiile care, până acum, apăreau ca excluzându-se reciproc. Intuiţia constituie punctul în care momentul purităţii intră în legătură cu momentul sensibilităţii. Spaţiul şi timpul sunt sensibile, întrucât simultaneitatea şi succesiunea nu pot fi reduse vreodată, în cadrul vreunei analize, la simple determinaţii conceptuale – ele sunt „pure", întrucât, fără să întreprindem o descompunere de acest fel în elemente conceptuale, funcţia pe care o îndeplinesc ele, ca întreg, ne poate conduce la deplină „evidenţă", ajutându-ne astfel să le înţelegem în valabilitatea lor necondiţionată, superioară oricărui element empiric. Doar acum, ajungând în acest punct, există pentru noi o *ştiinţă a sensibilului*, o aplicare riguroasă şi exactă a matematicii la fenomene, la transformarea şi la cursul lor. S-au tranşat aici două tipuri fundamentale de cunoaştere pură: unul, graţie căruia putem stabili raporturile „inteligibilului", şi un altul, pe baza căruia ordonăm

[128] *Op. cit.*, pp. 414, 422.

sfera sensibilă. Doar primul tip, prin concepte intelectuale pure, ne învață să cunoaștem lucrurile așa cum sunt ele, în timp ce al doilea, cunoașterea intuitivă în spațiu și timp, ne lasă să pătrundem doar în lumea „fenomenului"; în acest cadru fenomenal al ei, ea își păstrează însă universalitatea și necesitatea, exactitatea și certitudinea nelimitate.[129]

Kant ia astfel și decizia cu privire la opoziția între Leibniz și Newton, chiar dacă ea nu este formulată aici într-o formă la fel de simplă ca în disputa dintre Leibniz și Locke. În aceasta din urmă, Kant este de acord cu Leibniz în toate punctele esențiale: dacă respinge noțiunea de „înnăscut" și pune în locul ei afirmarea legilor originare ale spiritului, cunoscute de altfel doar în manifestarea lor, aceasta înseamnă mai degrabă o îmbunătățire a terminologiei decât o turnură a ideilor leibniziene. În disputa dintre Leibniz și Newton n-a mai fost însă posibil să treacă de partea niciunuia; căci problemele care-l preocupau acum ieșeau în afara problematicii acestora. Euler, în intervenția sa pentru Newton, susține de fapt interesul cercetării empirice, care trebuie apărat de orice pretenție străină, critica filosofică a lui Kant se confruntă însă aici cu o problemă mai dificilă și mai complexă. Căci trebuia să înlocuiască decizia negativă cu una pozitivă; nu numai că trebuia să asigure și să afirme știința în propriile ei limite, ci și să determine cu exactitate ceea ce ieșea în afara acestora, ca domeniu propriu al metafizicii. Doar în acest fel putea reuși să prevină intervențiile abuzive ale metafizicii în știința naturii, dar și intervențiile abuzive ale acesteia în metafizică. Evoluția fizicii matematice în secolul al XVIII-lea oferea numeroase exemple avertizând asupra intervențiilor de acest fel. Kant le-ar fi permis cu plăcere geometrului și fizicianului să utilizeze conceptul de „*spațiu absolut*" pentru deducerea tezelor lor; căci, de fapt, această utilizare se epuiza în afirmația că acea chintesență pe care, în geometrie sau mecanică, o numim „spațiu" nu coincide cu ceea ce numim *întreg al lumii materiale*, ci mai mult i se opune ca ceva inconfundabil. Kant era în totalitate de acord cu această teză; chiar încercase

[129] *Op. cit.*, p. 413 și urm., 408 și urm.

să o susţină în tratatul din 1768, în *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, analizând raporturile geometrice pure.[130] Nu putea fi însă de acord, după cum se întâmpla în tot locul, cu formularea unor concluzii, pornind de la natura acestui spaţiu matematic pur, ce privesc probleme fundamentale de cosmologie şi teologie speculativă, raportul dintre Dumnezeu şi lume, dintre creaţie şi eternitate. Şi în această privinţă Newton i-o luase înainte: la calculele şi experimentele din *Principiile matematice ale filosofiei naturii* şi din *Optice* el adăugă secţiuni în care îşi expune teoria despre spaţiu ca *„sensorium"* al divinităţii şi ca organ al omniprezenţei divine, o teorie, deşi rezervată în privinţa formei, foarte incisivă şi dogmatică în conţinut.[131] Probleme de acest fel vizau polemicile dintre Leibniz şi Clarke. Leibniz subliniase însă deja contradicţiile dialectice la care se ajungea pe această cale. Dacă acceptăm – astfel conchidea el – că spaţiul şi timpul sunt predicate ale oricărei existenţe, deci şi ale spiritualului şi corporalului, şi ale lui Dumnezeu şi ale lumii, creaţia apare atunci, cu necesitate, drept un act ce se înfăptuieşte în spaţiul absolut şi în timpul absolut. Ea este determinată, aşadar, spaţial şi temporal, „unde" şi „când", adică există un moment în care începe şi există un loc, o secţiune limitată a spaţiului infinit al lumii, care-i serveşte ca fundament, ca recipient pentru materia care trebuie inventariată. Dacă vrem însă să definim acest loc şi timp, ne rătăcim imediat într-o reţea de antinomii. Căci, întrucât în spaţiul „vid" şi în timpul „vid", nicio poziţie nu deţine vreun oarecare primat şi nici nu prezintă vreo diferenţă internă faţă de altele, orice punct pe care-l putem accepta ipotetic aici ca „început" sau „limită" spaţială a creaţiei, poate fi oricând schimbat cu un altul. Prin urmare, privind astfel lucrurile, nu este posibil să instituim un „aici" oarecare, fără ca acesta să nu se transforme imediat pentru noi într-un „aici" şi „acolo", şi nici un „acum"

---

[130] *Op. cit.,* p. 391 şi urm.

[131] Isaac Newton, *Philosophia naturalis principia mathematica* (Cartea a 3-a, p. 673 şi urm.); *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis, libri tres,* ed. de Samuel Clarke, Lausanne, Genf, 1740, p. 297 şi urm.

oarecare, fără ca el să nu se transforme imediat în opusul lui, într-un „mai devreme” sau „mai târziu”.[132] Kant, luând însuflețit parte la toate aceste discuții – cunoștea corespondența dintre Leibniz și Clarke din ediția lui Dutens din 1768, iar observațiile pe care le-a notat în exemplarul pe care-l avea din *Metafizica* lui Baumgarten ne arată cât de amănunțit s-a ocupat de ea – înțelege problema formulată aici, însă îi acordă imediat o semnificație și mai generală. Contradicția pe care Leibniz o descoperă aici nu este una izolată, ci apare întotdeauna atunci când se folosesc predicate sensibile pentru obiecte inteligibile sau predicate inteligibile pentru obiecte sensibile. Când se întâmplă aceasta, orice „teză” enunțată își întâlnește imediat „antiteza”, ambele putând fi, în aparență cu aceeași concizie și necesitate, demonstrate. Kant însuși relatează că, în perioada premergătoare disertației inaugurale, a practicat astfel de argumentații antitetice și că doar pe baza lor, a ajuns să fie pe deplin conștient, pentru prima oară, de elementul specific al noului sistem: separarea principială și metodică a lumii sensibile de lumea intelectuală. „La început, vedeam acest sistem doar într-un clarobscur. Încercam cu seriozitate să demonstrez teze, dar și antitezele lor, și nu pentru a construi un sistem al îndoielii, ci pentru că bănuiam că voi descoperi locul în care s-ar ascunde o iluzie a intelectului. Anul ’69 mi-a adus marea revelație.”[133] Iluzia s-a spulberat imediat ce a știut faptul că obiectul oricărei judecăți, pentru a fi definit complet, necesită întotdeauna un semn specific care să ne indice condițiile în care el poate fi cunoscut. Dacă omitem acest fapt și dacă legile, care își au originea în „predispoziția” (*indoles*) noastră subiectivă, fiind întemeiate cu necesitate în aceasta, sunt considerate, în mod fals, determinații ale lucrurilor, deci trebuie atribuite acestora indiferent de modul de abordare –, atunci are loc o „subrepție” a conștiinței. Întrucât limitele cunoașterii dispar, dispare și orice claritate a obiectelor: nu

---

[132] Vezi Corespondența dintre Leibniz și Clarke (în ediția întocmită de mine: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, traducere de Artur Buchenau, cu introducere și note de E. Cassirer), vol. I, Leipzig, 1904, p. 134 și urm., pp. 147, 188 și 190.
[133] *Reflexionen*, vol. II, (nr. 4), p. 4.

mai avem un subiect al judecății, ci rătăcim încoace şi încolo, fără vreun fir călăuzitor, printre diferite interpretări şi semnificații. Spiritul uman devine o lanternă fermecată, care, în funcție de lumina proiectată asupra lucrurilor, le schimbă şi deformează în mod curios silueta. Doar delimitarea strictă a celor două sfere în care se mişcă judecățile noastre ne protejează de astfel de „fantasme ale spiritului": Odată înfăptuită această separare, nu mai putem cădea în ispita de a aplica predicatele „unde" şi „când" la obiectele lumii intelectuale pure, de exemplu, la Dumnezeu şi substanțele imateriale, la fel cum, pe de altă parte, nu mai putem concepe obiectele sensibile decât în condițiile specifice ale sensibilității, în formele pure ale intuiției, adică în spațiu şi timp.[134]

Ajungem astfel acum la un dublu rezultat. „Contaminarea" (*contagium*) inteligibilului prin sensibil, aşa cum apărea ea distinct în teoria newtoniană a divinității[135], este înlăturată; pe de altă parte, însă, formelor sensibilității, în cadrul acestei regiuni a obiectelor experienței, li se asigură certitudine necondiționată şi aplicabilitate permanentă. Atât metafizica, cât şi fizica matematică sunt în egală măsură satisfăcute; fiecare şi-a găsit centrul de greutate şi propriul principiu al certitudinii. Pentru Kant, în aceasta rezidă tema principală şi nucleul propriu-zis al disertației lui inaugurale. „Prima şi a patra secțiune" – îi scrie lui Lambert la 2 septembrie 1770, căruia îi şi trimite lucrarea – „pot fi trecute cu vederea ca mai puțin importante, însă în a doua, a treia şi în a cincea*, deşi, din cauza indispoziției mele, nu le-am redactat astfel încât să fiu mulțumit, mi se pare că se află un material care ar fi demn de o dezvoltare atentă şi amănunțită. Este fals că, în metafizică, unde este

---

[134] Vezi *De mundi sensibilis*, p. 427 şi urm.

[135] *Op. cit.*, p. 426 şi 428.

* A doua secțiune este *Despre deosebirea în genere a celor sensibile de cele inteligibile*; a treia, *Despre principiile formei lumii sensibile*; a cincea, *Despre metoda în legătură cu cele sensitive şi intelectuale în metafizică* [vezi şi Imm. Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi a celei inteligibile*, traducere de Constantin Noica, Tipografia Bucovina, Bucureşti, 1936 – deşi există această traducere, am preferat să retraduc pasajele din această lucrare decât să le preiau ca atare de aici – *n.t.*]

vorba doar de concepte şi principii ale rațiunii pure, legile cele mai generale ale sensibilității joacă un rol important. Se pare că metafizicii ar trebui să-i preceadă o ştiință specială, deşi negativă (*phenomenologia generalis)*, în care principiile sensibilității să-şi determine valabilitatea şi limitele astfel încât să nu încurce judecățile despre obiectele rațiunii pure, cum aproape întotdeauna s-a întâmplat până acum. Căci, raportate la ele, spațiul şi timpul şi axiomele tuturor lucrurilor sunt, din punctul de vedere al cunoaşterii empirice şi al obiectelor simțurilor, foarte reale şi conțin condițiile tuturor fenomenelor şi judecăților empirice. Dacă ceva nu este însă gândit ca un obiect al simțurilor, ci, prin intermediul unui concept pur al rațiunii, ca un *lucru* sau ca *substanță*, apar atunci poziții în întregime false dacă vrem să le subordonăm conceptelor fundamentale ale sensibilității. De asemenea, mi se pare, şi poate că de aceea mă simt eu atât de fericit, deşi mai trebuie încă să încerc să obțin şi confirmarea dumneavoastră, că o astfel de disciplină propedeutică, care apără adevărata metafizică de orice amestec al sensibilului, poate fi realizată eficient şi evident chiar cu mici eforturi."[136] Ceea ce Kant consideră aici obiectul unui mic efort se va dovedi de fapt cea mai profundă şi încordată muncă timp de un deceniu: doar *Critica rațiunii pure*, care apare la aproape 11 ani după această scrisoare către Lambert, va conduce la „evidență" reală această propedeutică a gândirii metafizice pe care Kant o întrezăreşte aici.

Înainte să pornim pe drumul ce conduce dincolo de disertația inaugurală, să ne oprim încă o dată asupra evoluției ideatice care a dus la naşterea rezultatelor din această lucrare. Pentru intervalul dintre *Visurile unui vizionar* şi disertație dispunem de date relativ puține; dacă le luăm însă pe toate în calcul, obținem totuşi o imagine clară despre progresul ideatic înregistrat în aceşti ani. Ştim despre Kant că, în acest interval, ia contact cu lucrarea lui Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman*, că el, în strânsă legătură cu aceasta, schițează o teorie a conceptelor intelectuale pure, în care

[136] Vezi scrisoare către Johann Heinrich Lambert din 2 septembrie 1770, în *Werke*, vol. IX, pp. 73-76.

spaţiul şi timpul se mai află încă pe acelaşi plan cu „conceptele raţionale” pure de substanţă, cauză, posibilitate, necesitate etc., şi că, treptat, începe pentru el separarea strictă a „conceptelor elementare ale sensibilităţii”, a „conceptelor pure ale intuiţiilor”. Putem urmări cum, bazându-se mai ales pe lucrările lui Euler şi cu referire la discuţia dintre Leibniz şi Clarke, încearcă să soluţioneze disputa dintre „matematician” şi „metafizician” cu privire la problema spaţiului şi a timpului, cum, însă, în acest sens, se încurcă tot mai adânc în contradicţii dialectice până când, în cele din urmă, în 1769, ajunge să vadă problema generală a antinomiilor în semnificaţia ei decisivă.[137] Formulând riguros problema, el găseşte acum şi o nouă soluţie. „Teza” şi „antiteza” pot fi unificate doar dacă înţelegem că ele vizează lumi diferite. Separarea lor, dar şi întemeierea fiecăreia dintre ele constituie de aici înainte adevărata sarcină a metafizicii. În privinţa metodei, în metafizică nu este important, după cum se întâmplă în alte ştiinţe, să începem cu încercări singulare şi paşi mici de gândire, pentru ca ulterior, când obţinem deja un anumit set de convingeri, să cercetăm principiile care ne-au ghidat în cunoaştere. Întrebarea cu privire la metodă constituie aici începutul propriu-zis şi legitim al oricărei cunoaşteri: *Methodus antevertit omnem scientiam*.[138] Vedem aici foarte clar cum Kant, atingând un nou stadiu al gândirii, nu depăşeşte totuşi cadrul continuităţii evoluţiei sale de până atunci. Filosofia mai este încă pentru el o „ştiinţă despre limitele raţiunii umane”; acum, însă, ca fundament al determinării limitelor el obţine noi „date” pe care înainte nu le-a înţeles nici în întregul lor, nici ca importanţă. Sistemul cunoştinţelor apriorice reprezintă fundamentul oricărei distincţii între lumea sensibilă şi lumea inteligibilă. Leibniz a dat un prim contur acestui sistem, nu i-a văzut însă şi subtilele ramificaţii; căci dincolo de principiul comun, dincolo de „raţionalitate”, specifică în egală măsură tuturor

---

[137] Mai multe detalii despre semnificaţia problemei antinomiilor pentru istoria evoluţiei lui Kant, vezi la Benno Erdmann, în prefaţa la *Reflexionen* („Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie”), în Kant, *Reflexionen*, pp. XIII-LX: p. XXIV şi urm.

[138] *De mundi sensibilis*, p. 427.

elementelor acestei chintesenţe, conceptelor logic-ontologice, dar şi celor matematice, el a neglijat diferenţele tipice de valoare ce există totuşi aici. Disertaţia inaugurală a făcut primul pas decisiv în direcţia clarificării acestor diferenţe: iar acum trebuiau trasate, la modul riguros, liniile de demarcaţie, până când „raţiunea" ieşea la iveală ca unitate desăvârşită şi, în acelaşi timp, în specificul şi articularea tuturor momentelor ei particulare.

2.5. Descoperirea problemei critice fundamentale

Kant, la 46 de ani, graţie lucrării *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, îşi ocupă noua catedră, iar acest fapt putea fi interpretat aici ca punct culminant al evoluţiei sale filosofice. Din nou se afla în faţa marilor puteri intelectuale ale epocii, obţinând, în raport cu ele, o poziţie proprie şi independentă. Nimic nu părea mai necesar decât consolidarea averii spirituale prin efort obţinută şi desăvârşirea ei sub toate aspectele. Kant însuşi crede că orice activitate ulterioară trebuie să servească doar unui singur scop: aprofundarea şi fundamentarea convingerilor deja obţinute. Chiar în acest punct survine însă acum cotitura decisivă, care, pentru prima oară, îi oferă vieţii şi gândirii sale adevărata profunzime. Ceea ce pentru alţii, chiar pentru marile talente filosofice, ar fi însemnat sfârşitul, pentru geniul filosofic al lui Kant constituie doar primul pas pe o cale în totalitate nouă. Mai târziu, însuşi Kant plasează *începutul* realizărilor lui originale ca gânditor şi scriitor în anul 1770 – şi, de fapt, tot ce premerge acestei perioade, indiferent cât de bogat este în conţinut, are o însemnătate secundară raportat la acele etaloane, care, începând cu disertaţia inaugurală şi până la critica raţiunii, au fost din nou examinate şi schimbate.

Înainte să intrăm propriu-zis în această epocă, cea mai importantă pentru formarea lui Kant, trebuie să precizăm succint câteva aspecte cu privire la viaţa şi evoluţia lui profesională. Fără îndoială că obţinerea postului de profesor titular de logică şi metafizică a constituit o etapă importantă; Kant avea astfel asigurat

răgazul netulburat pentru desăvârşirea operei sale filosofice. Din scrisorile pe care le adresează ministrului şi regelui, cu ocazia candidaturii lui la postul de profesor, în pofida modestiei de care dă dovadă, aflăm totuşi cât de îngrijorat era în privinţa viitorului. „În primăvara aceasta" – scrie el – „intru în al 47-lea an de viaţă, vârstă care face tot mai neliniştitoare grija pentru viitoare neajunsuri."[139] „În cazul în care petiţia mea smerită şi-ar rata scopul, atunci vârsta şi raritatea ocaziilor de a ocupa un post la Academie, dar şi acea conştiinţă de a candida doar pentru acele posturi pe care le pot ocupa cu onoare, ar nimici în mine orice speranţă de a mă putea întreţine în viitor în patria mea."[140] De fapt, toate demersurile pe care Kant le-a întreprins înainte în această direcţie rămăseseră fără succes. În primii ani de profesorat i-a fost refuzat până şi postul de profesor la o şcoală confesională din Königsberg pentru care concurase; acesta a fost ocupat, după cum relatează Wald în discursul lui comemorativ, de un „ignorant notoriu" pe nume Kahnert.[141] Eşuase, de asemenea, şi în încercarea de a obţine postul de profesor de logică şi metafizică al lui Martin Knutzen, la câţiva ani după moartea acestuia; când, în aprilie 1756, formulase petiţia, izbucnirea războiului era din nou iminentă, iar guvernul prusac lăsase postul neocupat din motive economice.[142] Sub auspicii şi mai puţin favorabile a stat şi următoarea petiţie a lui Kant, formulată doi ani mai târziu, pentru postul de profesor de logică şi metafizică. Odată cu moartea profesorului Kypke în 1758, postul rămase vacant. În acea perioadă, întreaga Prusie de Est era ocupată de ruşi şi administrată

---

[139] Scrisoare către baronul von Fürst din 16 martie 1770, în *Werke*, vol. IX, p. 68 şi urm.
[140] Scrisoare către Friedrich al II-lea din 19 martie 1770, în *Werke*, vol. IX, p. 70.
[141] Vezi Reicke, *Kantiana*, p. 7; Borowski, *Darstellung des Lebens Kant's*, p. 31, notă; nu mai există niciun motiv de a pune la îndoială conţinutul acestor relatări de vreme ce Arthur Warda („Zur Frage nach Kants Bewerbung um eine Lehrstelle an der Kneiphoefischen Schule", în *Altpreussische Monatsschrift* 35 [1898], pp. 578-614) a demonstrat, pe baza actelor şcolii, că, începând cu anul 1757, Kahnert a fost angajat acolo ca profesor. Desigur, nu s-a găsit în acte dovada faptului că Imm. Kant a concurat pentru post.
[142] Petiţia lui Kant către regele Friedrich al II-lea, din 8 aprilie 1756, vezi *Werke*, vol. IX, p. 2 şi urm.

de autoritățile lor militare. Prin urmare, petiția nu trebuia înaintată doar Facultății de Filosofie din Königsberg, ci, în același timp, și „măritei și puternicei împărătese autocrate a tuturor rușilor”, împărătesei Elisabeta. Reprezentantul ei, guvernatorul rus din Königsberg, s-a pronunțat totuși împotriva lui Kant; în locul său, a primit postul colegul Buck, care fusese recomandat în primul rând de senatul universității, și chiar cu motivația că îl depășește pe Kant, în privința anilor de muncă, cu mai mult de doisprezece ani.[143] Însă, nici după revenirea Königsbergului la administrația prusacă, când, odată cu sfârșitul războiului de șapte ani, chestiunile învățământului superior puteau fi din nou dezbătute, Ministerului de Justiție, care administra pe atunci problemele de învățământ, nu i se oferise încă nicio ocazie să-l promoveze pe Kant. Într-o ordonanță din 5 august 1764, adresată autorităților prusace din Königsberg, chiar este menționat faptul că „un anumit profesor de acolo, pe nume Immanuel Kant, ar fi atras atenția prin câteva dintre lucrările lui [...] din care răzbate o foarte temeinică erudiție”[144], însă singurul post ce-i putea fi oferit pe atunci era un post de profesor de artă poetică în Königsberg. Refuzându-l, Kant cel puțin a primit asigurarea că „va fi plasat” imediat ce se ivește o altă ocazie; iar o scrisoare adresată Senatului Universității din Königsberg dispunea ca „magistrul docent foarte talentat și renumit [...] să fie promovat cu prima ocazie”.[145] Până la ivirea acestei ocazii, s-au scurs însă mai mult de 6 ani. Kant trebuia să se mulțumească deocamdată cu postul, oferit la cerere, de ajutor de bibliotecar în cadrul Bibliotecii Regale din Königsberg, cu un

---

[143] Petiția lui Kant către rector și Senat (din 11 decembrie 1758), către Facultatea de Filosofie din Königsberg (din 12 decembrie 1759) și către împărăteasa Elisabeta a Rusiei (din 14 decembrie 1758), vezi *Werke*, vol. IX, pp. 3-6. Faptul că petiția trebuia adresată împărătesei constituia o formă impusă de autoritatea rusă și stipulată printr-o ordonanță specială; detalii vezi la Arthur Warda, „Kants Bewerbung um die Stelle des Sub-Bibliothekars an der Schlossbibliothek”, în *Altpreussische Monatsschrift* 36 (1899), pp. 473-524.

[144] Schubert, *Immanuel's Kant Biographie*, p. 65 și urm.

[145] Despre planul de a prelua Kant postul de profesor de artă poetică și despre decretele și dispozițiile în legătură cu aceasta, vezi *op. cit.*, p. 49 și urm. [citat Anexa A, pentru petiția adresată regelui, din 24 octombrie 1765, în *Werke*, vol. IX, p. 40].

venit de 62 de taleri pe an – o sumă despre care spunea în petiţia sa că, deşi modestă, „i-ar servi totuşi asigurării existenţei, şi-aşa incertă".[146] Ani la rând, din cauza incompetenţei superiorului său, bibliotecarul-şef Bock, a purtat aproape singur, cu solicitudine şi punctualitate, întreaga povară a muncii. Abia în aprilie 1772, la doi ani după ce ocupase postul de profesor titular, a cerut să fie demis din postul de ajutor de bibliotecar, căci, din cauza obligaţiilor academice, nu-i mai rămânea timp şi pentru acesta.[147] Când, în 1769, s-a ivit posibilitatea ocupării unui post în Erlangen, vedea în ea „o şansă mică, dar sigură", iar acest fapt demonstrează că, şi în ultimii săi ani de profesorat, se mai gândea încă la siguranţa viitorului.[148] Se temea însă că, acceptând, universitatea îi va hotărî de îndată numirea şi, prin profesorul de matematică şi fizică, Simon Gabriel Suckow, îl va invita să-şi ocupe imediat postul. Abia acum realiza ce ar fi însemnat pentru el schimbarea mediului şi a modului său obişnuit de viaţă. „Noi şi binevoitoare asigurări" – îi scrie lui Suckow –, „în privinţa unui posibil post vacant în localitate, oraşul natal şi un cerc destul de mare de cunoscuţi şi prieteni, dar mai ales constituţia mea firavă, toate astea se împotrivesc dintr-odată acestei intenţii: îmi pot găsi liniştea doar acolo unde, deşi în circumstanţe dificile, am găsit-o până acum întotdeauna [...] Îmi fac foarte multe griji, onorabile [...] să nu cumva să stârnesc nemulţumire din cauza aşteptării zadarnice pe care eu însumi am provocat-o. Numai dumneavoastră, onorabile, cunoaşteţi slăbiciunile ce se ascund în caracterul oamenilor, şi chiar foarte bine: în privinţa unui suflet care nu este predispus la schimbări, considerate neînsemnate de alţii, dumneavoastră ar trebui să luaţi în calcul şi obstacolele, care, deşi adesea pot avea consecinţe dezavantajoase, pot fi controlate la fel de

---

146 Petiţia către rege din 24 octombrie 1765, p. 40 şi urm. şi către ministru, baronul von Fürst, din 29 octombrie 1765, în *Werke*, vol. IX, p. 41 (vezi şi Arthur Warda, *op. cit.*, p. 477 şi urm.).

147 Scrisoare către regele Friedrich al II-lea din 14 aprilie 1772, în *Werke*, vol. IX, p. 109. Mai multe detalii despre postul şi activitatea lui Kant ca ajutor de bibliotecar, vezi Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben*, Leipzig, 1911, p. 79 şi urm.

148 Citat după Karl Vorländer, *op. cit.*, p. 83 şi urm.

puțin ca și șansele."[149] În anii următori, după ocuparea postului de profesor titular de logică și metafizică, Kant, deși n-a mai fost constrâns de griji materiale, gândea la fel. Ministrul von Zedlitz, care nu îl aprecia doar ca profesor, ci și ca filosof, a încercat, în 1778, să-l determine să accepte un post de profesor la Halle; refuzat fiind, nu i-a arătat doar „îmbunătățirea" pe care ar fi adus-o schimbarea postului, ci i-a și amintit că, pentru un om ca el, ar fi o datorie să-și extindă cercul de influență – Kant rămase totuși de neclintit în decizia lui. „[...] mi-aș dori" – îi scria von Zedlitz pe atunci – „ca oameni cu cunoștințele și talentele dumneavoastră să nu fie atât de rari, nu am vrut să vă supăr, am vrut însă să nu treceți cu vederea datoria dumneavoastră de a fi de folos celorlalți în ocaziile care vi se oferă și să luați în calcul faptul că cei 1.000 până la 1.200 de studenți din Halle au dreptul să ceară îndrumare de la dumneavoastră, iar de omiterea acestui drept nu vreau să mă fac răspunzător."[150] Halle, unde Wolff, numit din nou de Friedrich cel Mare, predase paisprezece ani, se bucura de fapt de renumele primei universități cu tradiție filosofică din Germania, iar von Zedlitz, depunând mari eforturi în vederea creșterii prestigiului ei, putea să-i prezinte lui Kant chiar și la restul disciplinelor câteva nume mari. Voltaire spunea că, pentru a vedea încununarea erudiției germane, trebuie să mergem la Halle. Kant nu doar că s-a opus oricărei tentații a vanității – von Zedlitz îi oferise până și titlul de consilier aulic în eventualitatea că „circumstanțele conexe de care nici măcar filosoful nu se poate separa" ar putea să-i facă plăcut acest titlu –, ci, ceea ce cu siguranță era și mai important pentru el, și tuturor apelurilor pe care von Zedlitz le făcuse la datoria sa față de universalitate și tineretul studios. „Beneficii și senzație pe o mare scenă" – îi scrie Kant pe atunci lui Marcus Herz – „mă stimulează, după cum știți, în mică măsură. Tot ce mi-am dorit și am obținut este o situație

---

[149] Scrisoare către Simon Gabriel Suckow din 15 decembrie 1769, în *Werke*, vol. IX, p. 66 și urm.

[150] Karl Abraham, baron von Zedlitz, scrisoare către Kant din 28 martie 1778, în *Werke*, vol. IX, p. 171 și urm.

liniştită şi adecvată nevoilor mele, alternând cu muncă, speculații şi relații sociale, prin care spiritul meu, uşor afectat, însă în rest lipsit de griji, şi corpul meu, mai mult capricios, deşi niciodată bolnav, vor fi, fără efort, ținute ocupate. Orice schimbare îmi produce teamă, chiar dacă creează aparența îmbunătățirii stării mele, şi cred că trebuie să mă bazez pe acest instinct al meu, dacă vreau să întind şi mai departe firele fine pe care ursitoarele mi le țes. Aşadar, cele mai mari mulțumiri binefăcătorilor şi prietenilor mei atât de binevoitori să se intereseze de bunăstarea mea, în acelaşi timp, şi rugămintea mea supusă ca ei să mă protejeze de toate neliniştile, însă în situația mea actuală [...]."[151] Nu arareori unii au condamnat această hotărâre; chiar s-a făcut haz pe seama firii sensibile şi anxioase a filosofului în chestiunile ce țineau de viața lui exterioară; însă, în ambele cazuri, Kant a fost judecat mai mult prin prisma unor motive abstracte şi generale decât prin cântărirea situației concrete de viață care a stat la baza deciziei sale. În acea perioadă se gândea la elaborarea operei, care, atât conceptual, cât şi literar, necesita o muncă enormă, cum poate niciodată n-a realizat-o vreun gânditor. Din momentul în care Kant a conceput-o, viața lui nu mai avea pentru el nicio însemnătate în sine şi în afara operei; viața era doar substratul pentru sarcina spirituală ce trebuia îndeplinită. Toate forțele personale sunt puse doar în slujba acestui proces conceptual abstract. Se plânge mereu, în această perioadă, de sănătatea lui „mereu întreruptă"; însă, corpul, grație unei diete atente şi chibzuite, îi ținea piept eforturilor. Observăm că, în această perioadă, Kant resimte orice schimbare, deşi din exterior ar putea apărea ca o îmbunătățire a situației sale, ca pericol şi nelinişte. Scrisoarea lui Kant către Marcus Herz aminteşte în multe puncte de corespondența lui Descartes cu Chanut, ambasadorul francez în Stockholm, pe când acesta îl invita la Curtea Cristinei a Suediei. Şi Descartes simțea o puternică împotrivire față de invitația ce implica renunțarea la un mod de viață metodic ales şi, până în acel moment, riguros urmat – o împotrivire căreia, în cele din urmă, i-a cedat, însă mai

[151] Scrisoare către Marcus Herz din aprilie 1778, în *Werke*, vol. IX, p. 174 şi urm.

puțin din convingere, şi mai mult din motive exterioare. Kant, în schimb, a rămas şi în această privință fidel legii interioare – suntem convinşi că „instinctul" pe care se baza era, de fapt, acel *daimonion* care i-a determinat cursul vieții, conform cerințelor pur obiective ale operei sale.

Corespondența lui cu Marcus Herz în intervalul 1770-1780 reprezintă o mărturie incomparabilă în privința modului în care s-a născut în el, printr-o evoluție liniară a ideii, această operă, în pofida oricăror dificultăți şi piedici interioare – o mărturie care, desigur, trebuie luată ca atare, căci nu deținem alte informații despre aceşti ani. Unii, pe baza reproducerilor ce s-au păstrat după prelegerile de metafizică ale lui Kant, au încercat să contureze o imagine a concepției filosofice dezvoltate în această perioadă, dar acest demers s-a dovedit nesigur în mai multe privințe; pe lângă faptul că aceste reproduceri nu pot fi datate cu exactitate, găsim în ele, fie din vina celui care le-a scris, fie din cauza manualului care, conform tradiției, stătea la baza prelegerilor, atât de multe elemente stranii încât valoarea lor, ca surse ale filosofiei kantiene, devine cu adevărat problematică. Scrisorile către Herz, în schimb, nu numai că reconstituie evoluția ideilor kantiene, ci reprezintă şi o oglindire fidelă a stărilor de spirit pe care le experimenta Kant. La dezbaterea publică a lucrării *De mundi sensibilis*, Marcus Herz participase în calitate de *„respondent"*, fiind introdus în toate detaliile acestei lucrări de însuşi Kant. De aceea, dacă Immanuel Kant aştepta de la cineva înțelegere pentru ulterioarele dezvoltări ale ideilor sale, Marcus Herz era acela. Corespondența lor a fost adesea întreruptă şi se pare că, pentru o perioadă, chiar lipseşte; Kant, care, prin aceste scrisori, îşi dădea oarecum sieşi socoteală despre progresul gândirii, simțea însă nevoia mereu de a o relua. Prin această corespondență, raporturile dintre profesor şi elev au devenit tot mai intime şi mai prieteneşti. „Ales şi neprețuit prieten", „onorabile şi preastimate prieten" – astfel i se adresează Kant lui Herz, el, care întotdeauna era zgârcit în folosirea acestui apelativ. I-a permis astfel lui Herz, ca nimănui altcuiva înainte, o profundă privire în atelierele gândurilor sale. Prima scrisoare, din iunie 1771, nu ne arată doar noile rezultate la

care ajunsese între timp, ci şi aruncă o lumină asupra metodei subiective de care se serveşte de aici înainte în prelucrarea gândurilor sale. „Dumneavoastră ştiţi că eu nu privesc obiecţiile raţionale" – îi scrie Kant lui Herz, scuzându-se pentru amânarea răspunsului său la obiecţiile ridicate de Lambert şi Mendelssohn cu privire la disertaţie – „doar în funcţie de modul în care ar putea fi combătute, ci le las să se întreţească cu judecăţile mele, acordându-le dreptul de a-mi da peste cap toate părerile preconcepute. Privindu-mi nepartinic opiniile, din punctul altora de vedere, sper să obţin un al treilea punct de vedere, mai bun decât cel pe care-l aveam iniţial. În plus, lipsa de convingere la oameni cu o mare capacitate de pătrundere este pentru mine întotdeauna o dovadă că teoriile mele au anumite lacune, fie în privinţa clarităţii, fie a evidenţei, fie în privinţa a ceva şi mai important. O îndelungă experienţă m-a învăţat că înţelegerea intenţiilor noastre nu poate fi obţinută prin constrângere şi grăbită prin încordare, ci este nevoie de o perioadă destul de mare de timp pentru a analiza, periodic, un singur concept în toate raporturile şi contextele posibile, iar, astfel, spiritul sceptic să se trezească şi să cerceteze dacă rezultatul gândirii rezistă în faţa celei mai severe îndoieli. Pe astfel de lucruri m-am concentrat în acest timp, de fapt, din respect faţă de părerile celor doi eruditi, deşi există şi posibilitatea unui reproş de nepoliteţe din partea mea. Ştiţi ce mare influenţă are în general a face o distincţie riguroasă între, pe de o parte, faptul că nu doar sensibilitatea, ci şi intelectul se bazează pe principiile subiective ale forţelor sufleteşti, şi, pe de altă parte, ceea ce vizează obiectele în ansamblul filosofiei, până şi cele mai importante scopuri ale oamenilor. Dacă nu cădem în patima sistemului, atunci se verifică reciproc şi cercetările întreprinse asupra aceleiaşi reguli fundamentale în vasta sa utilizare. De aceea, sunt preocupat acum să elaborez o lucrare cu titlul *Limitele sensibilităţii şi ale raţiunii*, care să prezinte raportul legilor şi conceptelor fundamentale preluate din lumea simţurilor, dar şi să schiţeze ceea ce constituie natura teoriei gustului, metafizica şi morala. De-a lungul iernii am parcurs toate materialele în acest sens, am cântărit toate punctele de vedere, le-am potrivit, însă doar pe scurt am schiţat planul

lucrării."[152] Care este momentul nou ce diferențiază acest plan de proiectul anunțat în disertația inaugurală? Din observațiile lui Kant din aceeași scrisoare către Herz, reiese, fără îndoială, faptul că disertația trebuia să constituie textul de bază și pentru lucrarea pe care o avea acum în minte, deși recunoscuse că anumite explicații ce apar în ea sunt eronate. Prin urmare, trebuie să acceptăm aici o dublă relație, una pozitivă și una negativă – pe de o parte, este confirmat procedeul de bază din lucrarea *De mundi sensibilis*, pe de altă parte, însă, rezultatul la care ajunge aceasta este anulat. Dacă ne aducem aminte de obiecțiile lui Lambert și Mendelssohn, care constituie punctul de plecare pentru considerațiile kantiene ulterioare și care servesc mai ales la deșteptarea „spiritului sceptic" în el, obținem un indiciu clar cu privire la dubla relație deja menționată. Obiecțiile celor doi gânditori, în deplină concordanță, se referă la modul în care a fost formulată, în disertație, teoria despre „idealitatea spațiului și a timpului". Desigur, această teorie, în și pentru sine, nu conține, consideră ei, nimic surprinzător sau paradoxal; metafizica leibniziană stabilise deja că spațiul și timpul sunt doar ordonări ale *fenomenelor*, iar această teză îmbracă cele mai diferite forme în literatura filosofică a secolului al XVIII-lea. Lambert și Mendelssohn au fost deranjați mai ales de faptul că această idealitate a spațiului și timpului părea că se transformă, în disertație, într-o simplă „subiectivitate" a acestora. „Timpul" – scrie Mendelssohn – „este [după Leibniz] un fenomen (*Phaenomenon*) și are, la fel ca toate fenomenele, ceva obiectiv și ceva subiectiv." Lambert, la rândul lui, subliniază că încă n-a putut fi convins în privința faptului că timpul nu este „ceva real": dacă schimbările sunt reale (asta până și un idealist trebuie să admită, deoarece le percepe nemijlocit în schimbarea internă a reprezentărilor sale), atunci și timpul trebuie să fie real, întrucât orice schimbări se petrec în timp, în lipsa acestuia neputând fi „gândite".[153] Astăzi, putem constata cu ușurință că aceste obiecții nu atingeau de fapt sensul

---

[152] Scrisoare către Marcus Herz din 7 iunie 1771, în *Werke*, vol. IX, p. 96 și urm.

[153] Vezi Mendelssohn, scrisoare către Kant din 25 decembrie 1770, în *Werke*, vol. IX, pp. 90-93; J.H. Lambert, scrisoare din 13 octombrie 1770, în *op. cit.*, pp. 80-88.

profund al teoriei kantiene, că ele, pentru a ne exprima în termenii viitorului sistem, confundau idealismul „transcendental" cu un idealism „psihologic"; Kant însuşi s-a referit la acest fapt într-un binecunoscut pasaj din *Critica raţiunii pure*.[154] Însă nu cumva se justifică această confuzie? Nu cumva era aproape necesară dacă ne gândim la forma în care a fost expusă teoria spaţiului şi timpului în disertaţie? Nu cumva „subiectivitatea" formelor intuiţiei, deşi constituia temeiul certitudinii matematicii şi ştiinţei naturii, trebuia să apară totuşi ca o pată care o distingea de „conceptele pure ale intelectului" în defavoarea ei? Căci despre acestea din urmă s-a spus clar că ne oferă lucrurile spre cunoaştere, şi nu doar aşa cum ne apar ele nouă, ci şi cum sunt în şi pentru sine. Deşi spaţiul şi timpul nu sunt obiecte absolute, conceptul lor este „foarte adevărat"[155]: ideea aceasta a fost mereu subliniată; acest adevăr rămâne totuşi doar un adevăr de rangul al doilea, de vreme ce există alte concepte care au pretenţia de a se raporta „nemijlocit la lucruri", nu doar la „fenomene" şi la relaţiile dintre ele.

Scrisoarea lui Kant către Herz ne arată cum cercetarea sa progresivă începe chiar în acest punct dificil. Kant consideră drept rezultat incontestabil separarea conceptelor „sensibile" de cele „intelectuale"; în acelaşi timp, însă, extinde şi asupra ultimei sfere, neafectate de critică până acum, distincţia între ceea ce se sprijină pe „principii subiective" şi ceea ce se referă la „obiecte". „Nu doar subiectivitatea sensibilităţii, ci şi a intelectului"[156] începe să i se contureze acum tot mai concret şi mai clar – însă, în loc să se rătăcească

---

[154] Vezi *Critica raţiunii pure*, „Estetica transcendentală", § 7, pp. 84-86.

[155] Vezi *De mundi sensibilis* [p. 418]; „Quanquam autem *Tempus* in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium, qua talium, pertinet, est *conceptus verissimus* et per omnia posibilia sensuum obiecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis conditio" [Chiar dacă timpul, considerat în sine şi absolut, este o realitate imaginară, totuşi, în măsura în care se referă la legea imuabilă a unor asemenea lucruri sensibile, este un concept *foarte adevărat* şi o condiţie care afectează reprezentarea intuitivă prin toate obiectele posibile ale simţurilor, la infinit – *n.t.*]; vezi şi teza analogă cu privire la spaţiu, *op. cit.*, 420 şi urm.

[156] Scrisoare către Marcus Herz din 7 iunie 1771, p. 97.

astfel într-o teorie generală a îndoielii, conceptele intelectului își însușesc, mai mult pe dos, aceeași pecete a „adevărului" ca și formele intuiției pure. Ele nu sunt adevărate în virtutea faptului că reproduc lumea obiectelor absolute, ci pentru că reprezintă condiții indispensabile în sistemul cunoașterii, în construcția realității empirice, și de aceea sunt universal și necesar valabile. Disertația recunoaște și formulează lucrurile în acest fel; utilizării „logice" a conceptelor intelectului, în raport cu utilizarea „reală", care vizează cunoașterea obiectelor suprasensibile, îi recunoaște însă doar o importanță relativ subordonată.[157] De altfel, centrul de greutate al problemei începe să se deplaseze. În locul separării în obiecte, în locul dualismului lumii sensibile și suprasensibile, apare separarea în funcțiile cunoașterii, întemeierea „obiectivității" de orice tip sau pretenția acestei obiectivități. Limita nu mai este trasată între *mundus intelligibilis* și *mundus sensibilis*, ci între *sensibilitate* și *rațiune*. Iar aceasta din urmă mai este încă luată aici în sensul cel mai larg. La fel cum putem întreba care este forma tipică de obiectivitate ce revine spațiului și timpului și cum o putem descoperi, în măsura în care clarificăm structura și modul de cunoaștere specifice matematicii și mecanicii pure –, tot așa, pe de altă parte, putem și trebuie să punem întrebarea asupra principiului pe care se bazează necesitatea cunoașterii intelectuale pure sau dreptul și valabilitatea primelor noastre judecăți morale sau estetice. Kant vede acum, cu ochii minții, într-o primă schiță, o operă care să ofere răspunsuri la toate aceste întrebări, care să stabilească și să delimiteze pretențiile de valabilitate atât în cadrul cunoașterii teoretice, cât și în domeniul etic și estetic; și se pare că mai este necesară doar dezvoltarea riguroasă a planului deja conceput, pentru a o desăvârși.

Abia în acest punct apare problema cu adevărat decisivă. Să presupunem că am definit limitele dintre sensibilitate și intelect și, mai departe, dintre judecata teoretică, etică și estetică; înseamnă că am ajuns într-adevăr la un „sistem" al rațiunii? Nu cumva am obținut

---

[157] Pentru opoziția dintre „*usus logicus*" și „*usus realis*" a conceptelor intelectului, vezi *De mundi sensibilis*, p. 409 și urm.

doar un simplu „agregat”? Este suficient să alăturăm această diversitate şi să o examinăm ca atare? Sau nu cumva trebuie să căutăm un *punct de vedere* comun care să stea la baza tuturor acestor formulări diferite ale problemei? Orice instituire a limitei presupune, în separarea pe care o face, şi o legătură originară între elementele separate, orice analiză presupune o sinteză. În ce constă această componentă unificatoare, dacă nu mai suntem nevoiţi să căutăm rezultatul, la care am ajuns până acum, în lumea lucrurilor, ci în structura şi legitatea „raţiunii pure”? La toate aceste întrebări ne oferă un răspuns scrisoarea lui Kant către Marcus Herz din 21 februarie 1772: un răspuns care, ca dintr-odată, clarifică şi iluminează din interior orice dezvoltări precedente şi viitoare. Pe bună dreptate s-a spus despre această scrisoare că reprezintă adevăratul moment în care s-a născut *Critica raţiunii pure*. „Dacă lipsa oricărui răspuns din partea mea a reuşit să vă contrarieze” – aşa începe Kant, şi trebuie să lăsăm aici scrisoarea să vorbească de la sine, dacă vrem să reţinem toate nuanţele fine ale dezvoltării ideii –, „trebuie să recunosc că există motive care să îndreptăţească o asemenea atitudine. Dacă însă veţi trage concluzii neplăcute, mi-aş dori să vă pot aduce la cunoştinţă modul meu de a gândi. Ca să mă scuz, vă voi explica pe scurt cu ce îmi ocup gândurile, care, în orele libere, cauzează amânarea scrierii corespondenţei. După plecarea dumneavoastră din Königsberg, în intervalele de muncă, precum şi în cele de repaus, atât de necesare, am revăzut încă o dată planul chestiunilor pe care le-am dezbătut împreună, pentru a-l adapta ansamblului filosofiei şi restului cunoaşterii şi pentru a încerca să determin întinderea şi limitele sale. În ceea ce priveşte diferenţierea sensibilului de intelectual în morală şi a principiilor corespunzătoare care decurg din ea, cercetările mele înaintaseră deja destul de mult. Principiile sentimentului, gustului, forţei de judecare, împreună cu efectele lor, anume, plăcutul, frumosul şi binele, le-am schiţat cu mai mult timp în urmă, într-o manieră pe care o găseam îndeajuns de mulţumitoare; intenţionam să elaborez planul unei lucrări al cărei titlu să fie *Limitele sensibilităţii şi ale raţiunii*. Plănuiam să o

ordonez în două părți, una teoretică și una practică. Prima parte ar cuprinde în două capitole: 1) fenomenologia generală; 2) metafizica, ținând cont doar de natura și de metoda sa. A doua parte ar cuprinde tot două capitole: 1) principiile generale ale sentimentului gustului și dorinței sensibile; 2) primele fundamente ale moralității. Eram pe cale să aprofundez atât partea teoretică cu tot ce presupune ea, cât și raporturile reciproce pe care le întrețin toate părțile, când am remarcat că îmi lipsește ceva [un lucru] esențial pe care l-am neglijat, ca și alți gânditori, în cursul îndelungilor mele cercetări metafizice, și care constituia de fapt cheia întregului mister, cheia metafizicii, ascunsă ei înseși până acum. M-am întrebat: Pe ce se întemeiază raportul între ceea ce numim în noi reprezentare și obiect?”[158] Acest raport – în acești termeni continuă Kant – poate fi înțeles cu ușurință în două cazuri: când obiectul creează reprezentarea sau, invers, când aceasta creează obiectul. Înțelegem apoi de unde ar proveni „conformitatea” între acestea; căci credem că înțelegem că orice efect e conform cauzei lui, și că, într-un anumit sens, trebuie să o „reproducă”. Așadar, problema pare rezolvată și dacă o analizăm de pe poziția senzației, și de pe poziția unui intelect, care, el însuși, produce obiectele pe care le cunoaște. Căci în primul caz al pasivității pure nu există, ca să spunem așa, nicio diferență sau tensiune între ceea ce este dat „în afară” și efectul pe care îl produce în noi: obiectul ni se imprimă conform existenței sale, lăsând în urmă-i o dâră sensibilă prin care ni se anunță. În al doilea caz, însă, în cazul „intelectului divin”, din nou putem recunoaște cu ușurință corespondența dintre cunoaștere și obiect: căci aici, una și aceeași identitate originară a esenței divine se prezintă și se explică, în egală măsură, în cunoaștere și închipuire, în contemplare și creație. Prin urmare, putem concepe, cel puțin la modul general, atât posibilitatea unui intelect creator pur, *intellectus archetypus*, cât și posibilitatea unui intelect receptiv pur, *intellectus ectypus*. Singur intelectul nostru nu intră în niciuna dintre aceste categorii: pentru că el nici nu produce obiecte la care se raportează în

[158] Scrisoare către Marcus Herz din 21 februarie 1772 în *Werke*, vol. IX, p. 102 și urm.

cunoaşterea sa, nici nu preia efectele lor, aşa cum acestea se oferă nemijlocit în impresiile sensibile. Disertaţia arătase foarte clar că a doua alternativă este exclusă. „Aşadar, conceptele pure ale intelectului" – argumentează Kant în continuare – „nu trebuie să fie abstrase de la senzaţii, nici nu pot exprima caracterul receptiv al reprezentărilor [care trec] prin simţuri, dar, chiar dacă este adevărat că ele îşi au sursa în natura sufletului, asta nu înseamnă că sunt produse de obiect, nici că ele însele produc obiectul. În disertaţie m-am mulţumit să expun natura reprezentărilor intelectuale doar într-o manieră negativă, afirmând că ele nu ar fi modificări ale sufletului produse de obiect. Am trecut însă sub tăcere chestiunea de a şti cum este posibilă o reprezentare care se raportează la un obiect fără ca prin aceasta să fie afectată totuşi de el în vreo oarecare privinţă. Afirmasem: reprezentările sensibile reprezintă lucrurile aşa cum apar ele, iar cele intelectuale aşa cum sunt. Dar prin ce ne sunt date aceste lucruri, ştiut fiind că ele nu sunt date prin modul în care ne afectează, iar dacă asemenea reprezentări intelectuale se întemeiază pe activitatea noastră interioară, de unde provine atunci corespondenţa pe care trebuie să o aibă cu obiectele [...]?"[159]

În *matematică*, desigur, acest lucru poate fi posibil: căci, aici, obiectul „se naşte" de fapt doar în actul de instituire intuitivă şi conceptuală. Ceea ce „este" un cerc sau o sferă ne-a învăţat deja lucrarea premiată din 1763; în această privinţă, trebuie să examinez doar actul construcţiei în care se naşte această imagine. Unde ajungem însă dacă admitem un tip de „construcţie" de acest fel şi pentru conceptele „metafizice" şi dacă vrem *în acest sens* să le formăm, „independent de experienţă"? Conceptele de mărime pot fi „spontane", căci doar în sinteza diversului, „luând unitatea de mai multe ori", se constituie pentru noi întregul mărimii, iar principiile teoriei pure a mărimilor pot fi, conform acestui lucru, valabile a priori şi necondiţionat necesare. „Dar, sub raportul calităţilor, chestiunea de a şti cum trebuie să-şi facă intelectul nostru a priori concepte despre lucruri, cu care trebuie să corespundă în mod

[159] *Op. cit.*, p. 103 şi urm.

necesar lucrurile, cum trebuie intelectul să producă principii reale despre posibilitatea lucrurilor, cu care experienţa trebuie să corespundă fidel şi care sunt, totuşi, independente de ea: această problemă lasă mereu în urma ei o zonă obscură în ce priveşte capacitatea intelectului nostru, adică în ce priveşte problema de a şti de unde poate proveni corespondenţa intelectului cu lucrurile înseIe."[160] Întreaga metafizică de până acum ne lasă baltă în faţa acestei probleme. Căci, cu ce ne ajută dacă credem că putem rezolva enigma deplasând-o până la originea ultimă a lucrurilor: până la acel punct unitar misterios, în care „fiinţa" şi „gândirea" încă nu s-au separat? Ce câştigăm noi dacă Platon face dintr-o contemplare spirituală de odinioară a divinităţii izvorul conceptelor pure ale intelectului, dacă Malebranche presupune o legătură şi mai durabilă între spiritul uman şi cel divin, una care se confirmă şi revelează în orice cunoaştere a unei teze pure a raţiunii, dacă Leibniz sau Crusius, întemeiază corespondenţa dintre ordinea lucrurilor şi ordinea regulilor intelectului într-o „armonie prestabilită"? Nu cumva în toate aceste „explicaţii" aparente este utilizat mai mult ceva absolut necunoscut pentru lămurirea a ceva relativ necunoscut, ceva de neconceput pentru mintea noastră pentru interpretarea a ceva problematic? „*Deus ex machina*" – obiectează Kant împotriva tuturor încercărilor de acest fel – „este ipoteza cea mai absurdă pe care o putem alege când este vorba să determinăm originea şi valabilitatea cunoaşterii noastre; dincolo de cercul vicios căruia îi dă naştere în seria raţionamentelor cunoaşterii noastre, această ipoteză are şi dezavantajul de a încuraja capriciile habotnice sau himerele creierului nostru."[161] Problema fundamentală pe care o ridică cunoaşterea: întrebarea cu privire la ceea ce îi asigură valabilitatea obiectivă, relaţia cu obiectul, trebuie soluţionată pe terenul cunoaşterii înseşi, trebuie să-şi găsească răspuns în lumina raţiunii, recunoscând însă condiţiile şi limitele acesteia.

---

[160] *Op. cit.*, p. 104 şi urm.

[161] *Op. cit.*, p. 105.

Odată cu această formă a problematizării, introducerea în *Critica rațiunii pure* este de fapt făcută. Kant însuşi relatează în scrisoarea către Herz cum, pornind de aici, a proiectat un întreg sistem al „filosofiei transcendentale”, reducând „toate conceptele rațiunii pure” la un anumit număr de categorii – însă nu aşa cum a făcut-o Aristotel, care s-a mulțumit să le juxtapună după bunul său plac, ci aşa cum se împart ele în clase, respectând câteva legi fundamentale ale intelectului. „Fără a încerca” – continuă Kant – „să prezint în detaliu întreaga desfăşurare ulterioară a acestei cercetări până la ultimul ei punct, pot totuşi să afirm că mi-a reuşit intenția principală şi că sunt acum în stare să prezint o critică a rațiunii pure care va cuprinde atât natura cunoaşterii teoretice, cât şi a celei practice, în măsura în care este intelectuală. Voi redacta mai întâi prima parte, care va cuprinde sursele metafizicii, metoda şi limitele sale. Mă voi ocupa pe urmă de principiile pure ale moralității şi, în ce priveşte primul proiect, sper că-l voi putea prezenta spre publicare în trei luni.”[162] Iluzia lui Kant, cum că ar putea termina în trei luni o operă de care, de altfel, se va mai ocupa încă opt sau nouă ani, este, totuşi, de înțeles, oricât de ciudată ar putea părea la prima vedere. Cine a înțeles *noua sarcină* într-un mod atât de determinat şi de clar putea spera că deține deja toate condițiile esențiale pentru soluționare. Căci, pe bună dreptate, Kant avea deja toate convingerile fundamentale pe baza cărora s-a născut *Critica rațiunii pure*. Acum s-a înfăptuit ceea ce Kant a numit mai târziu „revoluția modului de gândire”, cotitura „copernicană” a problemei cunoaşterii[163]. Cercetarea nu mai începe cu obiectul, ca ceva dat şi cunoscut, pentru a arăta ulterior cum acesta „trece” în facultatea noastră de cunoaştere şi se „reflectă” în ea[164], ci cu sensul şi conținutul conceptului de obiect, cu semnificația pretenției de „obiectivitate”, fie în matematică, în ştiința naturii, în metafizică sau în morală şi estetică. În acest tip de cercetare s-a găsit componenta intermediară, care,

---

[162] *Ibidem*, p. 126 şi urm.

[163] Vezi *Critica rațiunii pure,* prefață la ediția a doua, pp. 33-36.

[164] Vezi *Prolegomene*, p. 31.

începând de aici, uneşte într-un sistem toate conceptele şi problemele „raţiunii pure”. Dacă în metafizica anterioară era importantă întrebarea „ce”, Kant subliniază importanţa lui „cum”, cu alte cuvinte, dacă metafizica anterioară pornise de la obiect, de la „ce” reprezintă el, Kant investighează „cum” este posibilă judecata asupra obiectului. Dacă metafizica anterioară ştia să ne relateze mai întâi despre o calitate oarecare a lucrurilor, Kant cercetează şi descompune *afirmarea* cunoaşterii obiectului, pentru a stabili apoi ceea ce este instituit şi vizat prin „relaţia” enunţată.

În această convertire a problemei, „metafizica” devine „filosofie transcendentală” – în sensul riguros în care *Critica raţiunii pure* a definit mai târziu noul termen: „Numesc transcendentală orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori.”[165] Nu un ansamblu al lucrurilor, ci unul al „modurilor de cunoaştere” – printre care se numără şi „facultatea de judecare” morală, teleologică, estetică – revendică acum înnodare şi separare, coerenţă, în vederea unei sarcini comune şi a recunoaşterii realizărilor lor specifice. Kant atinge totodată conţinutul altei întrebări fundamentale a criticii raţiunii: *„Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?”*[166] – chiar dacă formularea nu este aici identică. Căci problema pe care o pune scrisoarea lui Kant către Herz este următoarea: cu ce drept putem vorbi despre o cunoaştere „a priori”, care transcende tot ce este dat în elementele pasive ale senzaţiei şi sensibilităţii, dar şi orice descompunere conceptuală: o cunoaştere care, ca enunţ despre legătura „reală” şi conflictul real, este raportată în mod necesar la experienţă, care însă, pe de altă parte, întrucât vrea să fie valabilă „independent de orice experienţă”, nu mai este întemeiată în nicio experienţă *particulară*. Valabilitatea universală şi necesitatea devin acum o problemă, respectiv ceea ce apare ca universal-valabil şi necesar nu doar în cunoaşterea cantităţilor, ci şi a calităţilor, nu doar în dezvoltarea relaţiilor de simultaneitate în

---

[165] Vezi *Critica raţiunii pure*, p. 66.

[166] *Ibidem*, p. 62.

spaţiu sau de succesiune în timp, ci şi în „raportul dinamic", în enunţurile despre lucruri şi proprietăţi, despre cauză şi efect: o problemă ce poate fi soluţionată doar cu ajutorul noii formule a „conceptului de obiect", în care trebuie căutată în general „cheia întregului mister [...] până acum încă ascuns al metafizicii".[167]

Cu cât Kant se apropie mai mult de prelucrarea şi înţelegerea detaliilor, cu atât mai clar îi apare dificultatea sarcinii pe care a asumat-o. În urma fiecărei soluţii, se nasc pentru el noi întrebări; în urma fiecărei împărţiri a conceptelor raţiunii în clase şi „facultăţi", apar din nou alte subdiviziuni, fiecare în parte necesitând o nouă şi subtilă examinare. Planul său este însă deja cunoscut, iar Herz, în special, insistă, cu o nerăbdare firească de fapt, să termine opera promisă. Nici aşteptările lui, nici aşteptările pe care le-a trezit în alţii nu pot să-l abată însă de la munca sa. „Dacă în intenţia mea" – îi scrie lui Herz într-o nouă scrisoare, la aproape doi ani după ultima – „de a transforma o ştiinţă, în zadar prelucrată de jumătate din lumea filosofică, am ajuns atât de departe încât mă văd în posesia unui sistem care dezleagă definitiv enigma de până acum şi foloseşte raţiunea ce se izolează după reguli sigure şi uşor de aplicat, rămân, şi de acum înainte, la fel de neclintit în hotărârea mea de a nu mă lăsa condus de orgoliu în căutarea faimei într-un domeniu mai uşor şi mai îndrăgit, înainte să-mi eliberez terenul spinos şi anevoios în vederea unei abordări generale."[168] Kant mai speră ca opera să fie gata „de Paşti" în 1774 sau, „aproape sigur", în scurt timp după Paşti: invocă însă în acelaşi timp efortul şi timpul pe care-l necesită metoda, clasificările şi terminologia specifică „în proiectarea şi desăvârşirea unei ştiinţe în totalitate noi".[169] Intenţionează să finalizeze mai întâi „filosofia transcendentală", vrea să treacă apoi la metafizică, pe care o gândeşte în două părţi: ca „metafizică a naturii" şi ca „metafizică a moravurilor"; spune că se gândeşte să o elaboreze mai întâi pe aceasta din urmă şi că deja se bucură

---

[167] Vezi mai sus, nota 20.

[168] Scrisoare către Marcus Herz, spre sfârşitul lui 1773, în *Werke*, vol. IX, pp. 114-117.

[169] *Ibidem*.

anticipat în această privință. Foarte interesant aici, din punct de vedere sistematic, este faptul că problemele eticii sunt abordate la fel ca problemele cunoaşterii teoretice, adică pe baza aceloraşi premise şi după acelaşi plan de bază. A existat o perioadă în care Kant părea că se apropie de metoda psihologică a eticii, aşa cum a fost ea practicată de englezi, şi când vedea în metoda unor Shaftesbury, Hutcheson şi Hume „o frumoasă descoperire a timpurilor noastre"[170], această perioadă ține însă acum de domeniul trecutului. Disertația inaugurală deplasase problema moralității pe pozițiile „inteligibilului", separând-o, în evidentă opoziție față de Shaftesbury, de toate temeiurile sensibile ale plăcerii şi neplăcerii.[171] În această reformare a bazelor eticii, Kant vede în acelaşi timp, după cum îi scrie lui Lambert odată cu trimiterea disertației, unul dintre cele mai importante scopuri în ceea ce priveşte forma, de aici înainte schimbată, a metafizicii.[172] Etica devine, la fel ca teoria spațiului şi timpului, la fel ca teoria conceptelor intelectuale pure, o disciplină „apriorică": obiectivitatea specifică a lui „ceea ce ar trebui să fie" se distinge, pe de o parte, de obiectivitatea a „ceea ce este", la fel cum, pe de altă parte, aruncă lumină asupra ei, şi, în sens invers, primeşte de la ea lumina.

Nu mai intrăm aici şi în celelalte detalii ale corespondenței dintre Kant şi Herz, căci acestea reflectă doar aceeaşi imagine de ansamblu. Până aici, din perspectiva unui spectator, planul lui Kant ar putea părea doar un spiriduş care îl ademeneşte, fără niciun scop, în depărtările necunoscute ale gândirii. Kant crede adesea că se află la final, însă, pe măsură ce avansează, i se aşterne tot mai mult în față drumul pe care mai trebuie încă să-l parcurgă. De la sfârşitul lui 1773, când promitea finalizarea „aproape sigură" a operei după sărbătorile de Paşti, anul următor[173], s-au scurs din nou trei ani, în care, asaltat de întrebări mereu noi, nici măcar nu începuse cu aşternerea sistematică a ideilor pe hârtie. Tot mai mari sunt

---

[170] Vezi informația despre organizarea prelegerilor sale, p. 326 [II; 312].

[171] *De mundi sensibilis*, p. 412.

[172] Scrisoare către Lambert din 2 septembrie 1770, p. 73 şi urm.

[173] Scrisoare către Herz, sfârşitul lui 1773, p. 116 (X, 137).

aşteptările şi tot mai insistente sunt întrebările ce vin din cercurile Germaniei literare şi erudite. „Spuneţi-mi, vă rog, chiar dacă numai în două rânduri" – îi scrie Lavater în februarie 1774 –, „aţi murit pentru lume? De ce scriu atâţia care nu pot să scrie, iar dumneavoastră, care puteţi să o faceţi atât de exemplar, nu? De ce tăceţi – în acest timp *nou* –, de ce nu scoateţi niciun sunet? Dormiţi? Kant – nu, nu vreau să vă aduc elogii –, spuneţi-mi, totuşi, de ce tăceţi? Sau, mai mult, spuneţi-mi că vreţi să vorbiţi."[174] Scriind acestea, Lavater nu bănuia, desigur, că *în* această tăcere se anunţa începutul „timpului nou". „Din toate părţile" – îi scrie Kant, la 24 noiembrie 1776, lui Herz – „primesc reproşuri din cauza inactivităţii în care par că mă aflu de mult timp, şi, totuşi, niciodată n-am fost mai sistematic şi mai ocupat de când nu m-aţi văzut. Materialele, prin a căror întocmire aş putea spera să obţin un succes trecător, se aglomerează, aşa cum se întâmplă de obicei, când intri în posesia câtorva principii eficiente. Un obiect fundamental le reţine însă, asemeni unui stăvilar, şi sper să obţin ceva durabil, ceva la care cred că, într-adevăr, am ajuns deja şi care, de aici înainte, nu mai necesită reflecţie, ci doar redactare. [...] Dacă e să o spun, urmarea neclintită a unui plan ca acesta e o dovadă de încăpăţânare; vă mărturisesc că, adesea, datorită dificultăţilor întâmpinate, mă gândeam să mă dedic altor subiecte, mai plăcute, însă, depăşirea câtorva obstacole şi importanţa subiectului m-au ferit de o infidelitate de acest fel. Dumneavoastră ştiţi că domeniul raţiunii pure trebuie privit independent de orice principii empirice, căci el se află a priori în noi şi nu are voie să aştepte nicio deschidere din partea experienţei. Şi-acum, pentru a-i stabili întreaga cuprindere, secţiunile, limitele şi conţinutul în conformitate cu certe principii şi pentru a aşeza pietrele de hotar astfel încât, pe viitor, să putem şti cu certitudine dacă ne aflăm pe terenul raţiunii sau pe cel al sofisticii, pentru toate astea sunt necesare: o critică, o disciplină, un canon şi o arhitectonică a *raţiunii pure*, aşadar o ştiinţă formală căreia nu-i poate folosi nimic din ceea ce oferă ştiinţele existente şi a cărei întemeiere necesită formulări

---

[174] Johann Caspar Lavater, scrisoare către Kant din 8 februarie 1774, în *Werke*, vol. IX, p. 117 şi urm.

tehnice proprii."[175] Aşadar, Kant concepe clar acum nu doar planul fundamental sistematic, ci şi planul tehnic al criticii raţiunii; şi, mai ales, separă acum „analitica" de „dialectică", domeniul „raţiunii" de cel al „sofisticii". Şi totuşi, încă nu putea cuprinde întregul sarcinii *literare*, şi asta pentru că, din nou, apăreau asigurări, îndoielnice deja, cum că spera să termine lucrarea, dacă nu înainte de Paşti, atunci în vara imediat următoare. Îl ruga însă pe Herz să nu stârnească niciun fel de aşteptări în privinţa ei, aşteptări care, până atunci, „au fost dificile şi în dezavantaj".[176] După trei sferturi de an, în august 1777, Kant anunţă că opera sa, *Critica raţiunii pure*, mai constituie încă o „piatră" în calea celorlalte planuri şi activităţi pe care le are în minte, fiind preocupat acum de eliminarea acestora. Este convins că va reuşi să facă acest lucru în „această iarnă". Îl mai reţine acum doar strădania de a-şi expune cu cea mai mare claritate ideile, întrucât, conform experienţei, până şi lucrurile foarte clar prezentate, dacă se renunţă la calea obişnuită, ar putea fi greşit interpretate chiar de cunoscători.[177] În aprilie 1778, este nevoit să infirme zvonul cum că din „opera la care lucrează" s-ar fi tipărit deja câteva pagini. Dacă, însă, pe baza acestui zvon, suntem înclinaţi să credem că, în acea vreme, Kant fixase, cel puţin, prima schiţă şi viitoarea formă literară a operei, aflăm totuşi altceva din afirmaţiile lui cu referire la o lucrare „de mici dimensiuni".[178] În luna august a aceluiaşi an, auzim despre operă că este un „manual de filosofie"[179] la care Kant mai lucrează încă neobosit; după încă un an, finalizarea lucrării este anunţată pentru Crăciunul din 1779.[180] Oricum, un lucru este sigur: în acea perioadă, redactarea trebuie să fi început deja, căci, în mai 1779, Hamann îi relatează lui Herder, că Immanuel Kant mai lucrează încă la „morala raţiunii pure"; în iunie 1780, se vorbeşte despre cât de binevenită este întârzierea,

---

[175] Scrisoare către Marcus Herz din 24 noiembrie 1776, în *Werke*, vol. IX, p. 151 şi urm.
[176] *Op. cit.*, p. 153.
[177] Scrisoare către Herz, 20 august 1777, p. 158-161.
[178] Scrisoare către Herz, aprilie 1778, p. 174 şi urm.
[179] Scrisoare către Herz, 28 august 1778, p. 182 şi urm.
[180] Scrisoare către Johann Jacob Engel, 4 iulie 1779, p. 191 şi urm.

deoarece ea va contribui la atingerea scopului kantian.[181] Aşternerea ideilor pe hârtie – făcând abstracţie de schiţele preliminare – nu necesita, desigur, foarte mult timp; Kant le-a povestit lui Garve şi Mendelssohn cum a reuşit să redacteze „într-un interval de patru până la cinci luni, oarecum în zbor”, materialele la care reflectase cu atenţie timp de mai mult de doisprezece ani. După un deceniu de profunde meditaţii, după amânări şi amânări, opera va fi terminată doar printr-o hotărâre care întrerupe brusc depănarea continuă a gândurilor. Teama că moartea sau slăbiciunile vârstei l-ar putea surprinde în timpul elaborării l-a determinat pe Kant să-şi formuleze în cele din urmă concluziile, pe care le simţea ca insuficiente şi provizorii.[182] Şi în această privinţă, *Critica raţiunii pure* este o carte clasică: fiindcă operele marelui gânditor, asemeni marilor opere de artă, nu apar în adevărata lor formă când poartă pecetea desăvârşirii, ci când mai oglindesc încă devenirea continuă şi neliniştea interioară a gândului.

În lucrările premergătoare „criticii raţiunii”, pe care le mai avem, se conturează clar şi viu acest proces. Manuscrisele pe care Rudolf Reicke le-a publicat sub titlul *Lose Blätter aus Kants Nachlaß*, dar şi ediţia *Reflexionen* a lui Benno Erdmann, conţin însemnări făcute în acest stadiu al gândirii; unul dintre manuscrisele publicate de Reicke poate fi datat aproape exact, întrucât Kant, pentru însemnările sale, foloseşte spaţiile goale ale unei foi de scrisoare pe care este înscrisă dată de 20 mai 1775. Dacă pornim de la aceste manuscrise şi grupăm restul în jurul lor, dacă luăm în calcul şi afirmaţiile corespondente conţinutului, obţinem o imagine de ansamblu edificatoare cu privire la stadiul ideatic la care ajunsese Kant în această perioadă.[183] Nu insistăm aici asupra conţinutului acestor manuscrise: îl înţelegem doar în contextul problemelor şi conceptelor

---

[181] J.G. Hamann, scrisoare către Herder, din 17 mai 1779 şi din 11 iunie 1780, în *Schriften*, vol. VI, Berlin, 1824, p. 82 şi urm şi pp. 83, 136-146.

[182] Scrisoare către Christian Garve din 7 august 1783, în *Werke*, IX, pp. 223-230; scrisoare către Mendelssohn din 16 august 1783, pp. 230-234.

[183] Mai multe detalii vezi la Theodor Haering, care a reeditat şi comentat manuscrisele respective: *Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Leipzig, 1910.

fundamentale ale *Criticii rațiunii pure*. Aproape la fel de semnificativă ca şi conținutul obiectiv al acestor manuscrise este şi lumina pe care o aruncă ele asupra modului de lucru al lui Kant. „Kant" – ne relatează Borowski cu referire la acest aspect – „îşi făcea mai întâi în minte proiecte generale; le prelucra apoi amănunțit; nota pe bucăți mici de hârtie ceea ce mai trebuia intercalat sau explicat mai pe larg, după care le anexa primului manuscris improvizat. După un timp, prelucra din nou întregul; pe urmă, transcria curat şi clar, aşa cum scria întotdeauna, pentru tipar."[184] Însemnările pe care le deținem din 1775 reflectă acel prim stadiu de pregătire, în care Kant, fără a fi atent la cititor şi la forma literară a operei, încearcă să fixeze doar pentru sine ideile şi să le redea în cele mai diferite formulări. El nu este condus aici de nicio schemă concretă, riguroasă a expunerii; nu există nicio raportare strictă la o „dispunere" fixă sau la o anumită terminologie. Cele mai diferite adăugiri şi încercări se încrucişează şi se înlocuiesc reciproc, fără ca una dintre acestea să obțină primatul definitiv şi forma finală. Cine consideră gândirea kantiană doar un ansamblu blindat de definiții şi clasificări conceptuale scolastice ar fi uimit de libertatea mişcării pe care o întâlneşte aici. Kant priveşte toate chestiunile terminologice cu o autentică indiferență suverană. El găseşte denumiri şi face distincții în funcție de cerințele tematice ale unei probleme oarecare; renunță însă la ele, îndată ce ideea ia o nouă turnură. Evoluția ideii nu este nicicând împiedicată prin concentrarea asupra unui şablon acceptat o dată, ci conținutul îşi creează întotdeauna doar forma care-i este adecvată. Rezultă, aşadar, colateral şi arbitrar, o plenitudine de idei, care, şi în raport cu forma ulterioară, definitivă din *Critica rațiunii pure*, îşi mai păstrează încă valoarea proprie şi independentă. Cine analizează aici terminologia lui Kant – cu acea pedanterie pe care se pare că mulți o consideră calitatea adevăratei şi „exactei" filologii kantiene – doar pentru a scoate în evidență, în privința conceptelor şi expresiilor izolate folosite, diferențele şi „contradicțiile", va vedea în aceste manuscrise doar un haos de idei eterogene. Dacă le citim aşa cum trebuie citite – ca

---

[184] Borowski, *Darstellung des Lebens Kant's*, p. 191 şi urm.

încercări diferite de surprindere a gândului în devenire, de a-i da o primă formă –, obținem, din ele, la fel ca din multe alte opere kantiene, o imagine vie despre specificul şi stilul gândirii kantiene. Observăm, desigur, şi dificultățile interioare şi exterioare care trebuiau depăşite, în vederea structurării materialului ideatic, aşa cum ne apare el în „critica rațiunii". Poate Kant avea de fapt dreptate atunci când acuza dificultățile expunerii că sunt răspunzătoare pentru mersul anevoios al operei. În 1775 – atât cât putem să ne dăm seama din însemnările făcute în această perioadă –, schița generală a sistemului critic e gata; însă, conform indiciilor pe care le conține corespondența lui Hamann cu Hartknoch, se pare că abia în decembrie 1780 începe tipărirea *Criticii rațiunii pure*. La 1 mai 1781, Kant îi poate anunța lui Herz, într-o scrisoare, apariția iminentă a operei. „În perioada acestui târg de Paşti va ieşi de la tipar o carte de-a mea, cu titlul *Critica rațiunii pure* [...] Ea conține expunerea completă a tuturor cercetărilor care au început de la conceptele pe care le-am disputat împreună sub numele de *mundi sensibilis* şi *intelligibilis*; ea reprezintă totodată pentru mine o ocazie importantă pentru a preda întreaga sumă a strădaniilor mele, spre a fi evaluate, aceluiaşi om pătrunzător care a găsit că merită să-mi prelucreze ideile şi care a fost atât de ager la minte încât să le pătrundă cât se poate de adânc."[185] Kant îşi leagă astfel opera de trecutul său filosofic. Îşi face însă o mare nedreptate când, la 57 de ani, îşi priveşte lucrarea, născută din doisprezece ani de meditații, ca apogeu al muncii sale de-o viață: căci ea devine atât pentru el, cât şi pentru istoria filosofiei începutul unei evoluții aparte.

---

[186] Scrisoare către Marcus Herz din 1 mai 1781, în *Werke*, vol. IX, p. 194 şi urm. (X, 249).

CAPITOLUL AL TREILEA

Structura şi problematica criticii raţiunii pure

1.

Dacă şi în cazul marilor gânditori este adevărat că stilul defineşte omul, atunci, în această privinţă, *Critica raţiunii pure* îi pune pe *biografii* lui Kant în faţa unei probleme dificile. Căci o transformare atât de profundă a stilului, aşa cum are loc la Kant între anii 1770 şi 1780, nu găsim niciunde în istoria literaturii şi a filosofiei – nici măcar la Platon, al cărui stil de bătrâneţe în *Philebos, Sofistul* sau *Parmenide* se distinge totuşi de stilul în care-şi prezintă dialogurile anterioare. Doar cu mare efort putem recunoaşte în autorul *Criticii* pe autorul *Observaţiilor despre sentimentul frumosului şi al sublimului* sau al *Visurilor unui vizionar.* În locul umorului şi imaginaţiei apare acum rigurozitatea descompunerii conceptuale abstracte, în locul graţiei şi voioşiei superioare, seriozitatea scolastică gravă. Desigur, cine ştie să citească corect *Critica raţiunii pure* găseşte şi în ea, pe lângă causticitatea şi profunzimea gândirii, o forţă ieşită din comun a intuiţiei şi o forţă plastică neobişnuită a limbajului. Goethe spunea că, citind o pagină din Kant, se simţea întotdeauna de parcă ar intra într-o cameră luminoasă. Pe lângă arta descompunerii continue a celor mai dificile şi încâlcite complexe de idei, se manifestă aici şi talentul de a determina brusc şi de a concentra într-un singur punct, în imagini caracteristice,

în ocolişuri satirice, rezultatul unei îndelungi deducţii şi descompuneri conceptuale. În general, însă, la majoritatea cititorilor predomină impresia că forma expunerii aleasă de Kant mai degrabă îi încătuşează ideile decât le exprimă adecvat şi pur. Din prea mare grijă pentru stabilirea terminologiei, pentru exactitate în determinaţii şi clasificări conceptuale, pentru concordanţa şi paralelismul schemelor, se pare că forma naturală, spirituală şi personală de expresie a lui Kant este încremenită. Chiar el a simţit şi a spus asta. „Metoda expunerii mele" – observă el într-o însemnare de jurnal – „are un dezavantaj; ea pare scolastică, prin urmare, meditativă, seacă, limitată chiar, şi în totalitate diferită de tonul geniului." Conştient şi asumat, însă, are aici rezerve faţă de orice apropiere, de orice recunoaştere, de orice mărturisire a tonului „geniului". „Am ales metoda scolastică" – spune în altă parte – „şi am preferat-o mişcării libere a spiritului şi a ironiei, chiar dacă, dorind ca fiecare minte gânditoare să participe la această cercetare, am aflat că ariditatea acestei metode ar intimida cititorii care caută de-a dreptul legătura cu practicul. Chiar dacă aş fi avut cele mai mari capacităţi de a folosi ironia şi cel mai mare farmec ca autor, i-aş fi scutit de acestea, căci mă interesează mai mult să nu las nicio suspiciune în privinţa faptului cum că aş vrea să influenţez şi să conving cititorii; doresc să mi se alăture doar prin capacitatea lor de înţelegere. Şi metoda, de asemenea, mi s-a născut doar prin încercări."[1] Deducţia conceptuală riguroasă şi sistematica conceptuală constituie aici unicul ideal din faţa căruia orice alte pretenţii trebuie să se retragă.

Kant n-a renunţat, totuşi, uşor la aceste pretenţii. În anii ce premerg direct redactarea *Criticii raţiunii pure*, îl preocupă neîncetat cum şi în ce măsură este posibil să acordăm ideilor filosofice, neprejudiciind temeinicia lor, forma „popularităţii". „De ceva timp încoace" – îi scrie lui Herz în ianuarie 1779 – „mă gândesc, în anumite ore de răgaz, la principiile popularităţii mai ales în ştiinţe (se înţelege, în cadrul celor care sunt capabile de aceasta, căci matematica nu este), cu precădere în filosofie, şi cred că aş putea stabili nu

[1] *Reflexionen*, vol. II (Nr. 9 şi 14), p. 6 şi urm.

numai o selecție din acest punct de vedere, ci și o cu totul altă ordine față de cea pretinsă de metoda scolastică, care, totuși, rămâne fundamentul".[2] Într-adevăr, primele proiecte ale „criticii rațiunii" au fost dominate de acest punct de vedere. Pe lângă „claritatea discursivă (logică) prin concepte", ele urmăreau și „claritatea intuitivă (estetică) prin intuiții" și exemple concrete. Prefața la *Critica rațiunii pure* ne lămurește în legătură cu motivele care, în cele din urmă, l-au determinat pe Kant să se detașeze de această intenție. „[...] Căci dacă mijloacele care ajută pentru a produce claritatea sunt fără îndoială utile în *amănunte*, ele sunt însă de multe ori dăunătoare *în ansamblu*, întrucât nu permit cititorului să ajungă destul de repede la o perspectivă de ansamblu – și acoperă cu toate culorile lor sclipitoare articulația sau fac de nerecunoscut structura sistemului, de care depinde totuși de cele mai multe ori judecarea unității și solidității lui."[3] În locul primelor încercări de a face o expunere intuitivă, inteligibilă pentru intelectul comun, apare astfel aici renunțarea conștientă: Kant înțelege acum că o „cale regală" spre filosofia transcendentală poate exista la fel de puțin ca una spre matematică.

Cauza și mai profundă a acestei transformări a stilului constă însă în faptul că Immanuel Kant reprezintă acum un *tip de gândire* în totalitate nou, în raport cu propriul său trecut și cu filosofia epocii luminilor – în raport cu Hume și Mendelssohn, al căror stil de a scrie, elegant și temeinic deopotrivă, îl invidiază. În deceniile de meditație solitară în care își stabilise metoda și modalitatea de interogare, Kant se îndepărtase treptat de premisele de bază pe care se sprijineau, ca într-o înțelegere tacită, gândirea filosofică și științifică din epocă. Firește că el mai vorbește încă limba acestei epoci; încă mai folosește conceptele pe care aceasta le-a încetățenit și clasificările scolastice pe care ea le valorificase în manualele de ontologie, de psihologie rațională, cosmologie și teologie. Kant va pune însă întregul material ideatic în slujba unui scop în totalitate

---

[2] Scrisoare către Marcus Herz, din ianuarie 1779, în *Werke*, vol. IX, p. 188 și urm.

[3] Vezi *Critica rațiunii pure*, Prefață la ediția întâi, p. 26.

nou. Autorul, stabilindu-şi acest scop, nu respinge nici mijloacele definirii şi expunerii care, conform rigurozităţii, nu mai sunt adecvate ideilor sale; adesea le preferă, sperând să găsească cât mai degrabă o legătură directă cu lumea conceptuală obişnuită a cititorului. Această flexibilitate devine însă, de aici înainte, cauza feluritor dificultăţi: coborând la nivelul epocii sale, nu reuşeşte, în schimb, să ridice epoca la nivelul lui. Trebuie să facem aici referire şi la un alt moment care le-a creat contemporanilor dificultăţi în înţelegerea concepţiei fundamentale a lui Kant, constituind, de atunci înainte, sursa a nenumărate erori şi răstălmăciri. Dacă luăm în considerare doar forma exterioară pe care Kant o dă scrierilor sale, este foarte clar că, în faţa noastră, se desfăşoară un sistem *terminat*, rigid şi închis. „Materialele" structurale par că sunt pregătite, totul este plănuit clar şi exact până în cele mai mici detalii: mai trebuie doar ca părţile disparate să fie îmbinate în conformitate cu acest plan. În această încercare, iese însă la iveală dificultatea sarcinii. Apar pretutindeni noi îndoieli şi întrebări; observăm că până şi conceptele singulare, despre care credeam că pot fi utilizate ca *premise*, necesită mai mult ele însele definire. Conceptele devin, astfel, altele şi altele, în funcţie de poziţia pe care o ocupă în construcţia sistematică progresivă a întregului. Ele nu există de la bun început ca substrat al mişcării ideatice, ci evoluează şi se fixează doar în cadrul acestei mişcări. Cine omite acest fapt, cine crede că semnificaţia unui anumit concept se epuizează în prima lui definiţie şi cine încearcă, în acest sens, să vadă în el ceva neschimbător, ceva neafectat de mersul ideii – se află, gândind astfel, pe o cale greşită. Modul în care scrie Kant coincide aici cu ceea ce ni s-a relatat despre el ca profesor. „Conferinţa lui" – povesteşte Jachmann – „era întotdeauna adecvată obiectului, şi nu era memorată, ci atunci gândită. [...] Până şi prelegerile sale de metafizică, având în vedere dificultatea subiectului pentru gânditorul începător, erau clare şi atractive. Kant a dat dovadă de o mare artă în expunerea şi definirea conceptelor metafizice, lăsând auditoriului impresia că atunci, pe loc, începea să reflecteze asupra obiectului, introducând treptat noi concepte

definitorii, reluând şi îmbunătăţinând explicaţiile deja date, trecând, în cele din urmă, la definirea conceptului, epuizat şi clarificat deja sub toate aspectele, iar astfel, nu numai că-şi familiariza auditoriul cu subiectul, ci îl şi introducea în gândirea metodică. Cine nu a învăţat de la el acest mers al expunerii şi considera că prima explicaţie este cea corectă şi definitivă, cine nu îl urmărea cu atenţie mai departe acumula doar cvasi-adevăruri, după cum m-am convins citind mai multe notiţe luate de cei ce-l ascultau."[4] Aceeaşi soartă au avut-o şi mulţi dintre exegeţii lui Kant. Dacă ne raportăm la definiţia judecăţilor analitice şi sintetice, la conceptul de experienţă şi cel de apriori, la conceptele de transcendental şi filosofie transcendentală, aşa cum apar ele la începutul *Criticii raţiunii pure*, gândindu-ne că găsim aici monede bătute a căror valoare este stabilită definitiv, atunci, cu siguranţă, citind mai departe, ne vom încurca şi vom fi în eroare. Şi asta pentru că, din paginile *Criticii*, reiese foarte clar că o cercetare, încheiată în aparenţă, este reluată, că o explicaţie anterioară e completată şi dezvoltată, reconfigurată chiar, că problemele care, iniţial, au fost separat tratate sunt abordate dintr-odată într-un context în totalitate nou, în care se schimbă şi semnificaţia iniţială. Această capacitate de schimbare constituie de fapt singurul raport natural şi necesar: căci ea certifică faptul că, aici, ne aflăm în mijlocul unui proces viu şi într-o evoluţie continuă a gândirii înseşi. Multe lucruri, care, în privinţa rezultatului, par contradictorii se clarifică de îndată ce ne situăm din nou în cadrul acestei mişcări şi le interpretăm pornind dinăuntrul ei. Unde Kant, graţie metodei „sintetice" pe care o utilizează în *Critica raţiunii pure*, merge treptat de la parte spre întreg, reproducerea liberă a sistemului poate începe acolo, în mod similar demersului pe care Kant îl indică în *Prolegomene*, cu ideea întregului, şi doar prin raportare la acesta, să încerce să stabilească sensul părţii. Dacă acolo se împletesc fire în permanenţă noi, până când, în cele din urmă, obţinem cea mai ingenioasă ţesătură ideatică –, pentru analiza retrospectivă mersul e

[4] Jachmann, *Immanuel Kant in Briefen an einen Freund* (Scrisoarea a IV-a), pp. 26-38.

invers, şi anume desprinderea trăsăturilor relevante din diferite complexe conceptuale şi reţinerea celor mai generale linii directoare care ghidează ideea printre ramificaţiile şi complicaţiile ei. Fireşte că, astfel, nu sunt epuizate toate problemele pe care le conţine în sine sistemul filosofiei critice; ar fi suficient doar ca acea „structură pe niveluri", în care însuşi Kant a văzut un moment esenţial, un criteriu decisiv în aprecierea unităţii şi temeiniciei filosofiei sale, să fie clară şi vizibilă.

2.

„Critica raţiunii" porneşte de la conceptul de metafizică şi de la destinul acestuia de-a lungul timpului. Contradicţia internă care străbate întreaga istorie a metafizicii este aceea că ea, pretinzând că este instanţa supremă în problema „existenţei" şi a „adevărului", nu i-a oferit însă nicio normă a certitudinii. Schimbarea sistemelor pare că sfidează orice încercare de a conduce metafizica pe „drumul sigur al unei ştiinţe".[5] Deşi pare imposibilă ca ştiinţă, judecând după experienţele istoriei sale, ea este totuşi necesară ca „predispoziţie naturală". Căci orice încercare de resemnare în faţa problemelor ei fundamentale se dovedeşte imediat înşelătoare. Niciun act de voinţă şi nicio demonstraţie, oricât de riguroasă şi de logică, nu ne pot determina să stăm la distanţă faţă de sarcinile ce ne sunt trasate aici. Dogmatismul, care nu ne învaţă nimic, şi scepticismul, care nu ne promite nicăieri nimic, se dovedesc a fi, ca soluţii la problema metafizicii, în egală măsură insuficiente. După eforturi spirituale de secole, am ajuns în punctul în care, după cum se pare, nu mai există nici *înainte* şi nici *înapoi* – în care este imposibil să satisfacem pretenţiile ce converg în conceptul şi numele de metafizică, dar şi să renunţăm la ele. „Matematicianul, spiritul frumos, filosoful naturii: Ce obţin ei dacă batjocoresc cu aroganţă metafizica? În interiorul lor există o voce care-i invită mereu să facă o încercare în domeniul metafizicii. Dacă ei nu urmăresc doar atingerea scopurilor acestei

[5] *Critica raţiunii pure* [citată în continuare *Crp*], Prefaţa ediţiei a doua, p. 32 şi urm.

vieţi, atunci nu pot să nu se întrebe: De unde vin eu? De unde provine întregul? Astronomul este cu atât mai mult invitat să răspundă la aceste întrebări. El nu se poate abţine să nu caute ceva ce l-ar satisface în această privinţă. Odată cu primele judecăţi pe care le emite, el se află deja în domeniul metafizicii. Iar aici, vrea cumva să se bazeze, fără niciun reper, doar pe convingerile la care ar putea ajunge, deşi nu deţine nicio hartă a domeniului pe care vrea să-l străbată? În acest întuneric, *Critica raţiunii pure* scoate făclia, neluminând însă regiunea pe care n-o cunoaştem şi care transcende lumea simţurilor, ci doar spaţiul întunecat al propriului nostru intelect."[6] Prin urmare, *Critica raţiunii pure* nu abordează şi nu elucidează *obiectul* metafizicii; ceea ce examinează ea, şi mai profund decât înainte, este *întrebarea* asupra metafizicii, considerând necesară înţelegerea ei pornind de la originile pe care le are în „intelectul" nostru.

Odată cu aceasta, este exprimată prima opoziţie caracteristică între filosofia kantiană şi sistemele trecutului. Vechea metafizică era *ontologie*: ea începea cu anumite convingeri generale despre „existenţă" şi încerca, pornind de aici, să pătrundă până la cunoaşterea determinaţiilor specifice ale lucrurilor. De fapt, acest demers este tipic atât pentru acele sisteme care se autointitulează „empiriste", cât şi pentru acelea care se declară „raţionaliste". Căci „empirismul" şi „raţionalismul" se separă doar în privinţa *mijloacelor de cunoaştere* prin care ne apropriem fiinţa; le este comună însă viziunea fundamentală cum că o astfel de fiinţă „există", că există o realitate a lucrurilor, una pe care spiritul trebuie să o perceapă şi să o reproducă în sine. Deci, indiferent cum privim aici relaţia, rămâne totuşi faptul că ambele încep cu o anumită afirmaţie despre realitate, despre natura lucrurilor sau a sufletului, şi, pornind de aici, deduc restul tezelor. În acest punct încep prima îndoială şi prima cerinţă a lui Kant. „Numele mândru al unei ontologii care pretinde să dea, într-o doctrină sistematică", cunoştinţe universal-valabile şi necesare despre „lucruri în genere trebuie să facă loc

[6] *Reflexionen*, vol. II (Nr. 128), p. 40.

titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur”.[7] Dacă ontologia întreabă mai întâi ce este existenţa, pentru a arăta imediat cum „este înţeleasă”, adică cum se prezintă şi se exprimă în concepte şi cunoştinţe, metafizica trebuie să înceapă invers, adică să stabilească *ce înseamnă întrebarea asupra existenţei în genere* – dacă, în primul caz, punctul de plecare îl constituie existenţa, în al doilea, aceasta devine problemă sau postulat. Dacă ontologia îşi stabileşte drept punct de pornire o structură oarecare a lumii obiectuale, cu scopul precis de a arăta cum această formă de „obiectivitate” se transformă în „subiectivitate”, în cunoaştere şi reprezentare, metafizica pretinde ca, înaintea oricărei teorii despre această transformare, să fie dată mai întâi o explicaţie cu privire la ce înseamnă de fapt, în genere, conceptul de realitate şi pretenţia de obiectivitate. Căci „obiectivitatea” – cunoaştem acest fapt acum – nu este o stare de fapt primordială, ci o întrebare iniţială a „raţiunii”, o întrebare care, deşi nu se lasă complet soluţionată, trebuie să dea neaparat socoteală cu privire la sensul ei.

Desigur, lucrurile mai pot părea încă obscure, însă ele se clarifică îndată ce ne întoarcem în timp, la acel prim germene al „criticii raţiunii” pe care l-am găsit în scrisoarea lui Kant către Herz din 1772. Temeiul relaţiei dintre ceea ce se numeşte în noi reprezentare şi obiect este privit aici de Kant drept „cheia întregului mister, cheia metafizicii, ascunsă ei înseşi până acum”[8]. Toate teoriile anterioare cu privire la această relaţie nu l-au lămurit cu nimic; căci fie conduceau la o simplă „receptivitate” a spiritului, care nu explica capacitatea acestuia de a ajunge la cunoştinţe universale şi necesare, fie sfârşeau, întrucât îi recunoşteau aceste capacităţi, prin acceptarea unui oarecare *„Deux ex Machina”*, care le-ar fi sădit iniţial în spirit, în concordanţă cu „natura lucrurilor”.[9] Această soluţie mistică este, de fapt, la fel de inutilă pe cât de nesatisfăcătoare, de vreme ce s-a înţeles deja că întrebarea generală asupra obiectului

---

[7] *Crp*, p. 244.

[8] Vezi scrisoarea lui Kant către Marcus Herz din 21 februarie 1772.

[9] Vezi mai sus, capitolul al doilea.

cunoaşterii nu este o întrebare a metafizicii, ci mai mult una a logicii. Şi asta pentru că în opoziția pe care o stabilim între „reprezentare" şi „obiect" nu este vorba despre două fețe distincte ale ființei absolute, ci despre o anumită calitate şi tendință a *judecății*. Atribuind „obiectivitate" unei anumite corelații între conținuturi, vom considera că ea este expresie a „ființei", dacă avem un temei să presupunem că forma acestei corelații nu este accidentală, ci necesară şi universal-valabilă. Ce ne *îndreptăţeşte* să presupunem acest lucru? Deocamdată, doar faptul că pe această presupoziție nu se bazează numai întreaga noastră conştiință despre adevărul şi valabilitatea reală a unei judecăți, ci în ea constă de fapt această conştiință. Cu alte cuvinte, nu ne sunt date „lucruri", pornind de la care obținem imediat cunoştințe sigure şi necesare, ci certitudinea acestor cunoştințe este cea care se insinuează în afirmarea unei „ființe", a unei „lumi" şi a unei „naturi". Este drept că scrisoarea către Herz nu atinge această rigurozitate în punerea şi soluționarea problemei; o atinge doar *Critica rațiunii pure* în capitolul hotărâtor despre „deducția transcendentală a categoriilor". „Şi aici este necesar – se subliniază clar, încă o dată, în această secțiune – să facem inteligibil ce înțelegem prin expresia de obiect al reprezentărilor. [...] Ce se înțelege când se vorbeşte despre un obiect care corespunde cunoaşterii şi, prin urmare, e şi distinct de ea? E uşor de sesizat că acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = X, fiindcă, afară de cunoştința noastră, noi nu avem nimic pe care să-l putem opune acestei cunoştințe ca fiindu-i corespunzătoare. Dar găsim că ideea noastră despre raportul oricărei cunoştințe cu obiectul ei cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiect e considerat ca ceea ce e pus în fața cunoştinței, că şi cunoştințele noastre nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit *a priori*, fiindcă, urmând a se raporta la un obiect, ele trebuie să concorde, de asemenea, necesar între ele cu privire la acest obiect, adică trebuie să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect. [...] Atunci vom spune: cunoaştem obiectul dacă am efectuat unitate sintetică în diversul intuiției. [...] Astfel, noi gândim un triunghi ca

obiect când suntem conştienţi de aşezarea celor trei linii drepte după o regulă conform căreia o astfel de intuiţie poate fi totdeauna reprezentată. Această *unitate a regulii* determină tot diversul şi îl limitează la condiţii care fac posibilă unitatea apercepţiei, şi conceptul acestei unităţi este reprezentarea despre obiectul = X, pe care-l gândesc cu ajutorul predicatelor amintite ale unui triunghi."[10] Necesitatea judecăţii *nu provine*, aşadar, din unitatea unui obiect, situat în spatele cunoaşterii şi dincolo de ea, ci această necesitate *constituie* pentru noi singurul sens inteligibil al conceptului de obiect. Cine înţelege condiţiile constitutive şi *temeiul* acestei necesităţi ar rezolva problema fiinţei mult mai bine decât este ea în genere soluţionabilă din punctul de vedere al cunoaşterii. Căci, nu întrucât există o lume a lucrurilor, există pentru noi, ca reprezentare şi copie a acestora, o lume a cunoştinţelor şi adevărurilor, ci întrucât există necondiţionat judecăţi sigure – judecăţi a căror valabilitate nu este dependentă nici de subiectul empiric care le emite, nici de condiţiile empirice şi temporale în care sunt ele emise –, există pentru noi o ordine ce nu trebuie înţeleasă doar ca ordine a impresiilor şi reprezentărilor, ci ca ordine a obiectelor.

Cu aceasta, sunt indicate definitiv punctul de plecare al filosofiei kantiene şi opoziţia în care simte ea că se află faţă de orice formulare anterioară a problemelor metafizice. În Prefaţa la ediţia a doua a „criticii raţiunii", Kant, pentru a da expresie acestei opoziţii, a creat acea imagine celebră în care îşi compară „revoluţia modului de gândire" cu fapta lui Copernic. „Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori* cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoaşterea noastră ar fi fost lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă şi mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor

[10] *Crp*, pp. 140-142.

a priori, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece acelaşi lucru ca şi cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mişcărilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc."[11] „Învârtirea spectatorului", în sensul în care este înțeleasă aici, înseamnă că lăsăm să ne treacă prin față ansamblul funcțiilor de cunoaştere de care dispune în genere „rațiunea" şi că ni le imaginăm pe fiecare dintre ele în valabilitatea lor necesară, dar şi în cea specifică şi limitată. Nici în cosmosul cunoaşterii raționale nu avem voie să ne agățăm rigid de un singur punct, ci trebuie să parcurgem succesiv întregul şir de poziții pe care le putem lua în raport cu adevărul şi cu obiectul. Există pentru noi o anumită formă de obiectivitate pe care o numim *ordinea spațială* a lucrurilor. Trebuie să încercăm să o înțelegem şi să o definim, dar nu pe baza existenței unui spațiu „absolut" al lumii, ci chestionând şi analizând legile construcției geometrice: legile în conformitate cu care se nasc pentru noi, construindu-se permanent, puncte şi linii, suprafețe şi corpuri. Există pentru noi o legătură sistematică între *structuri numerice*, astfel încât fiecare număr are, în cadrul întregului numerelor, o poziție fixă în raport cu toate celelalte componente ale întregului. Trebuie să înțelegem această legătură ca fiind una necesară, întrucât, în această privință, nu avem niciun fel de alte date în afară de procedeul general pe baza căruia, pornind de la „unu", să construim întregul şir de numere din primele sale elemente şi după un principiu în sine constant. Şi, în sfârşit, există pentru noi acel ansamblu de corpuri şi forțe fizice pe care obişnuim să-l numim, în sens strict, lumea „naturii"; însă, pentru a-l înțelege, nu trebuie să pornim nici aici de la existența empirică a obiectelor, ci de la specificul funcției empirice de cunoaştere, de la acea „rațiune" care se află în experiența însăşi şi în fiecare dintre judecățile sale. Şi totuşi, calea pe care ne conduce „turnura" critică nu este încă decisă. Metafizica,

[11] *Idem*, p. 33.

ca teorie a existenţei, ca ontologie generală, cunoaşte de fapt doar un anumit tip de realitate, cunoaşte doar substanţe materiale sau imateriale care „sunt acolo" şi persistă într-o formă oarecare. Pentru sistemul raţiunii, există însă necesităţi pur imanente, există, aşadar, pretenţii obiective de valabilitate, care, ca atare, nu mai admit predicatul „existenţei", ci aparţin unui cu totul alt tip, unul inedit. O necesitate de acest fel este cea care se exprimă în judecata etică sau estetică. Şi „imperiul scopurilor", a cărui imagine o proiectează etica, şi imperiul structurilor şi formelor pure care ni se revelează în artă „sunt" într-un oarecare sens, deoarece au o existenţă stabilă, independentă de orice bun plac individual. Această existenţă nu este însă nici identică, nici comparabilă cu existenţa empirică, spaţio-temporală a lucrurilor, deoarece are propriile ei principii de formare. Din această diferenţă de principii rezultă că, pentru noi, lumea a „ceea ce ar trebui să fie" şi lumea formei artistice trebuie să fie o alta decât cea existentă ca atare. Observăm că doar diversitatea existentă în raţiunea însăşi, în direcţiile şi interogările ei fundamentale, ne intermediază şi explică diversitatea obiectelor. Pornind de la ea, însă, trebuie să obţinem o cunoaştere sistematică şi completă, întrucât raţiune înseamnă de fapt că „putem da socoteală de toate conceptele, părerile, aserţiunile noastre, fie din principii obiective, fie, când ele sunt o simplă aparenţă, din principii subiective."[12] Revoluţia modului de gândire înseamnă că raţiunea începe să reflecteze asupra ei înseşi, asupra premiselor şi principiilor, problemelor şi sarcinilor ei; abia după acest prim moment, urmează reflecţia asupra „obiectelor".

Sunt definite astfel aici două concepte fundamentale, semnificative pentru problematica criticii raţiunii. Dacă înţelegem bine semnificaţia „revoluţiei copernicane", vom înţelege şi conceptul kantian de „subiectivitate", şi conceptul de „transcendental". Şi, astfel, mai înţelegem că, de fapt, ambele concepte se lasă definite doar împreună şi unul prin celălalt: căci tocmai noua *relaţie* în care intră ele constituie esenţa şi specificul noului conţinut pe care-l

[12] *Idem*, p. 468.

primesc prin critica raţiunii. Să începem cu conceptul de „transcendental". Kant spune că numeşte transcendentală orice cunoaştere care nu se ocupă în genere de obiecte, ci de modul în care noi cunoaştem obiectele, întrucât acest mod de cunoaştere trebuie să fie a priori. „De aceea, nici spaţiul, nici vreo determinare geometrică *a priori* a lui nu este o reprezentare transcendentală, ci poate fi numită transcendentală numai cunoaşterea că aceste reprezentări nu sunt câtuşi de puţin de origine empirică, precum şi posibilitatea pe care o au ele totuşi de a se putea raporta *a priori* la obiecte ale experienţei."[13] La fel de puţin pot fi numite „transcendentale" – în aceeaşi ordine de idei – conceptele de mărime şi număr, de permanenţă sau cauzalitate; acest atribut îi revine doar acelei teorii care ne arată cum posibilitatea oricărei cunoaşteri a naturii se bazează pe aceste concepte, fiind considerate condiţii necesare. Nici ideea de *libertate*, luată în sine, nu poate fi numită „transcendentală", ci această denumire trebuie să-i fie rezervată doar cunoaşterii despre modul în care conştiinţa datoriei şi, implicit, întregul imperiu al lui „ceea ce ar trebui să fie" îşi are temeiul în libertate. Şi doar acum înţelegem în ce sens le poate fi şi trebuie să le fie atribuit, din perspectivă strict „transcendentală", momentul *„subiectivităţii"* acestor concepte fundamentale: spaţiu şi timp, mărime şi număr, substanţialitate şi cauzalitate etc. Această „subiectivitate" nu înseamnă altceva decât spune în general revoluţia copernicană; ea stabileşte punctul de plecare nu de la obiect, ci de la o legitate specifică a cunoaşterii pe baza căreia trebuie explicată o anumită formă de realitate (fie ea teoretică, etică sau estetică). Dacă înţelegem clar acest lucru, dispare imediat acel sens colateral al „subiectivului" care-l leagă de aparenţa individualului şi bunului plac. În acest context, „subiectiv" înseamnă: a fi întemeiat într-un procedeu necesar şi într-o lege generală a raţiunii. De exemplu, turnura subiectivă pe care o dă Kant teoriei spaţiului nu înseamnă că „esenţa" spaţiului trebuie determinată printr-o analiză a „reprezentării spaţiului" şi printr-o indicare a momentelor psihologice

---

[13] *Idem*, p. 98 şi urm.

singulare care se îmbină în această reprezentare, ci că înțelegerea acestei esențe rezultă din examinarea şi înțelegerea naturii cunoaşterii geometrice, rămânând dependentă de aceasta. Ce trebuie să fie spațiul – întreabă Kant în „Expunerea transcendentală a conceptului de spațiu" – pentru ca o astfel de cunoaştere despre el să fie posibilă? O *cunoaştere* care, la fel ca axiomele geometrice, să fie în acelaşi timp generală şi concretă, certă în mod necondiționat şi pur intuitivă?[14] Începem cu specificul *funcției* de cunoaştere pentru a determina în ea specificul *obiectului* cunoaşterii: asta înseamnă aici „subiectivitate". La fel cum totalitatea numerelor este dedusă din „principiul" numărării, tot aşa, şi ordinea obiectelor în spațiu şi a evenimentelor în timp este dedusă din principiile şi condițiile cunoaşterii experienței, din „categoriile" de cauzalitate şi acțiune reciprocă – şi tot aşa, într-un alt domeniu, forma imperativului etic, pe care se sprijină pentru noi tot ceea ce stă sub semnul lui „trebuie", este înțeleasă pornind de la certitudinea fundamentală ce ni se revelează în ideea de libertate. Să confundăm această subiectivitate a „rațiunii" cu subiectivitatea bunului plac sau cu cea a „organizării" fizico-psihice nu mai este posibil, întrucât ea este presupusă şi demonstrată tocmai pentru păstrarea acestora.

Acest raport fundamental se manifestă, şi mai clar decât în „critica rațiunii", în câteva reflecții şi însemnări ale lui Kant, care ne permit să urmărim modul în care se nasc noua semnificație şi relație a conceptelor principale. Se pare că, dintre aceste reflecții, câteva datează din perioada anterioară finalizării *Criticii rațiunii pure*, marcând astfel mai mult stadiul ideilor în devenire decât al celor deja fixate; şi chiar dacă, în privința altor reflecții oscilante, nu putem estima momentul redactării lor, evoluția conceptelor se manifestă în ele mult mai viu şi mai clar decât în expunerea rezultatelor. „Poate fi" – citim în aceste reflecții – „născocit ceva prin metafizică? Da, dar cu privire la subiect, şi nu la obiect."[15] Însă, în mod evident, această teză exprimă incomplet noua turnură; dacă ne-am

---

[14] *Idem*, § 3, „Expunerea transcendentală a conceptului de spațiu", p. 76.

[15] *Reflexionen*, vol. II (Nr. 102), p. 33.

rezuma doar la ea, ar trebui să ne aşteptăm la o metafizică ce nu promite idei noi despre lucruri, ci doar despre „suflet" – o metafizică despre care, de altfel, n-am putea spune prin ce se distinge, principial, de sistemele dogmatice anterioare ale „spiritualismului". De aceea, găsim o formulare şi mai clară a opoziției fundamentale într-un alt loc, unde se spune concis şi pregnant că metafizica nu se ocupă *de obiecte, ci de cunoştințe*.[16] Doar odată cu aceasta, se conturează foarte clar „subiectivitatea" spre care se îndreaptă metafizica: nu este o „subiectivitate" a „naturii umane", după cum au înțeles-o Locke şi Hume, ci acel tip de „subiectivitate" care se relevă în ştiințe, în metoda construcției geometrice sau în calculele aritmetice, în cercetarea empirică sau în producerea experimentului fizic. „În orice filosofie" – găsim o altă observație –, „elementul cu adevărat filosofic este metafizica ştiinței. Orice ştiință, întrucât se foloseşte de rațiune, îşi are metafizica ei."[17] Şi, astfel, s-a tranşat definitiv în ce sens este părăsită calea anterioară, obiectiv-dogmatică, a vechii ontologii, conceptul de metafizică fiind însă păstrat şi aprofundat în direcția „subiectivității".[18] „Elementul obiectiv" al ştiințelor – aşa putem spune, de aici înainte, în sens kantian – îl constituie tezele lor, iar „elementul subiectiv", principiile lor. De exemplu, abordăm „obiectiv" geometria dacă o privim în mod pur, după conținutul ei teoretic, ca un întreg de teze despre forme şi raporturi spațiale; o abordăm „subiectiv" dacă, în loc să-i examinăm rezultatele, ne interesează mai mult principiile ce stau la baza ei, axiomele fundamentale valabile ca atare nu doar pentru o oarecare formă spațială, ci pentru

[16] *Op. cit.*, (Nr. 91), p. 30. Faptul că această reflecție aparține epocii pe care Erdmann o numeşte empirismul critic, deci epocii anilor 1760, este improbabil. Poziția „scrierii premiate" din anul 1763 pe care se bazează Erdmann pentru această părere, nu este elocventă în nici un caz deoarece aici metafizica (în sensul concepției folosite din vremea lui Aristotel, de *πρώτη φιλοσοφία*) este desemnată drept o filosofie despre primele fundamente ale cunoaşterii noastre; însă, faptul că „ea nu s-ar ocupa de obiecte", nu ar fi putut fi spus de către Kant înainte de cotitura decisivă, în scrisoarea către Marcus Herz din anul 1772.

[17] *Op. cit.*, (Nr. 129), p. 40.

[18] Vezi şi *op. cit.*, (Nr. 215), p. 63: „Paşii în metafizică au fost până acum zadarnici; aici nu s-a găsit nimic. Totuşi ea nu poate fi abandonată. Subiectiv în loc de obiectiv."

orice structură spaţială în genere. Aceasta este direcţia interogaţiei, care, începând de acum, va fi neclintit menţinută. „Metafizica este ştiinţa despre principiile oricărei cunoaşteri a priori şi ale oricărei cunoaşteri care decurge din aceste principii. Matematica conţine principii de acest fel, însă nu este ştiinţa despre posibilitatea acestor principii."[19]

Apare aici, în acelaşi timp, un nou element, tipic manierei în care Kant defineşte conceptele. Şi filosofia transcendentală vrea şi trebuie să se ocupe de diferite forme de realitate; orice formă îi este însă accesibilă doar printr-o anumită modalitate de cunoaştere. De aceea, materialul pe care ea se bazează este întotdeauna unul deja oarecum format. Analiza transcendentală vrea să descopere şi să explice modul în care se prezintă „realitatea": fie văzută cu ochii geometriei sau ai fizicii matematice, fie aşa cum apare ea în lumina intuiţiei artistice, fie din perspectiva imperativului etic. Ea nu ne poate răspunde însă la întrebarea: ce *este* această realitate „în sine" şi independent de orice legătură cu modurile spirituale specifice de interpretare? Căci, odată cu această întrebare, filosofia s-ar simţi din nou transpusă în spaţiul vid al abstracţiei, fără să mai aibă vreo bază solidă. Dacă într-adevăr are pentru sine pretenţia la un conţinut determinat, „metafizica" trebuie să fie metafizică a ştiinţelor, teorie a principiilor matematicii şi cunoaşterii naturii, sau, de ce nu, metafizică a moralităţii, a dreptului, a religiei, a istoriei. Ea sintetizează toate aceste direcţii şi activităţi obiectiv-spirituale în unitatea unei probleme – şi nu pentru ca diversitatea lor să dispară în această unitate, ci pentru a le pune pe fiecare dintre ele în lumină, în specificul şi condiţionarea lor. Cu aceasta, filosofia rămâne un *punct de pornire* necesar pentru întregul dat al culturii spirituale; însă ea nu mai vrea să *preia* pur şi simplu acest întreg, ci să-şi explice structura acestuia şi normele universal-valabile cărora el li se supune. Abia acum înţelegem ce voia Kant să spună prin faptul că făclia criticii raţiunii nu trebuie să ne lumineze necunoscutul ce transcende lumea simţurilor, ci spaţiul întunecat al propriului nostru intelect.

---

[19] *Op. cit.*, (nr. 140), p. 42.

„Intelectul” nu trebuie nicidecum înțeles aici în sens empiric, ca forță psihologică de gândire a omului, ci, în sens pur transcendental, ca întreg al culturii spirituale. Întâi de toate, „intelectul” reprezintă acea chintesență pe care o numim „ştiință” şi premisele axiomatice ale acesteia, imediat însă, în sens extins, el reprezintă acele „ordini” intelectuale, etice sau estetice care ies la iveală în rațiune şi se nasc prin intermediul ei. Ceea ce în viața empiric-istorică a umanității se manifestă izolat şi accidental, prin critica transcendentală, trebuie înțeles ca necesar, pornind de la primele sale „cauze”, şi prezentat ca *sistem.* La fel cum orice formă spațială particulară se supune legii generale întemeiate în forma pură a „simultaneității”, în forma intuiției, tot aşa, orice „conținut al rațiunii” se explică printr-o manifestare specifică a rațiunii, printr-o procedură fundamentală pe care ea o certifică şi o respectă în toate realizările sale. Filosofia nu mai are acum un domeniu propriu, nici un cerc specific de conținuturi şi *obiecte*, care, spre deosebire de alte ştiințe, să-i aparțină exclusiv ei; însă doar ea cuprinde relația *funcțiilor* spirituale *fundamentale* în adevărata lor universalitate şi profunzime: într-o profunzime la care niciuna dintre aceste ştiințe nu are acces. *Lumea* este lăsată în seama disciplinelor teoretice şi forțelor particulare, productive ale spiritului; cosmosul acestor forțe, diversitatea şi clasificarea lor constituie însă, în schimb, noul „obiect” pe care l-a câştigat filosofia.

Pentru a clarifica acest lucru, să începem cu structura *matematicii.* În acest caz, nu este vorba despre dezvoltarea conținutului principiilor matematice, ci, mai mult, despre indicarea procedeului general grație căruia există de fapt „principii”, adică grație căruia putem înțelege cum orice structură spațială sau orice operație specifică de numărare şi măsurare se supun unor condiții generale originare de care nu se pot desprinde. La baza oricărei teze sau demonstrații geometrice se află o intuiție concretă, deci „izolată”; nicio demonstrație nu vizează însă *ceea ce este izolat*, ci, de la acesta, trece imediat la o judecată despre un întreg infinit de forme. Nu se enunță o anumită proprietate despre acest sau acel triunghi, despre un cerc oarecare, ci despre triunghi sau cerc în genere. Ce ne

îndreptăţeşte, în acest caz, să trecem de la ceva particular, care ne poate fi dat doar în reprezentarea sensibilă, la totalitatea cazurilor posibile, care nu poate fi percepută ca nelimitată în nicio reprezentare empirică? Cum ajungem până acolo încât să transformăm conţinutul parţial limitat în purtătorul unui enunţ care, ca atare, nu se referă la el, ci la o chintesenţă infinită care ne este „reprezentată" prin intermediul acestuia? Conform lui Kant, pentru a răspunde la aceste întrebări, este suficient să ne amintim de metodele geometriei ştiinţifice, aşa cum au fost ele aplicate şi cum au evoluat pe plan istoric. Faptul că geometria, din starea ei cea mai rudimentară, în care nu era decât o artă practică a măsurării, s-a ridicat la rangul unei cunoaşteri teoretice temeinice se datorează doar unei „revoluţii a modului de gândire", similară celei la care ne-am referit în filosofia transcendentală. „Istoria acestei revoluţii a modului de gândire, care a fost mult mai importantă decât descoperirea drumului în jurul renumitului Cap, şi a fericitului care a înfăptuit-o, nu ne-au fost păstrate. Totuşi, legenda pe care ne-o transmite Diogene Laerţiu, care dă numele pretinsului inventator al celor mai mici elemente ale demonstraţiilor geometrice şi care, după părerea generală, nici nu au măcar nevoie de o demonstraţie, dovedeşte că amintirea schimbării care a fost efectuată prin întâiul pas spre descoperirea acestui drum nou trebuie să li se fi părut matematicienilor extraordinar de importantă şi prin aceasta a devenit de neuitat. Primul care a demonstrat *triunghiul isoscel* (fie că s-a numit Thales sau altfel) a avut o revelaţie; el a găsit că nu trebuie să urmărească cu atenţie ceea ce vedea în figură sau chiar simplul concept al ei şi să înveţe, aşa-zicând, din acestea proprietăţile ei, ci că trebuie s-o producă prin ceea ce el însuşi gândea şi reprezenta în ea *a priori* prin concepte şi că, pentru a şti sigur ceva *a priori*, nu trebuie să atribuie lucrului decât ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuşi în lucru, în conformitate cu conceptul său."[20] Pentru a face demonstraţia geometrică, ar trebui să mergem pe urmele figurii; dacă am avea-o în faţă, ca un obiect dat, ale cărui proprietăţi specifice ar trebui să le învăţăm, în mod direct, prin experiment, judecata geometrică n-ar

[20] *Crp*, prefaţa ediţiei a doua, p. 31.

putea depăşi atunci niciodată sfera conținutului obiectiv al figurii respective; căci cu ce drept am emite judecăți despre ceva ce nu este dat pornind de la ceva dat sau despre suma celor ce nu sunt date pornind de la un caz particular? În realitate, însă, o deducție de acest fel nu este aici nici posibilă, nici necesară: deoarece totalitatea cazurilor geometrice singulare nu există înaintea şi în afara construcției, ci ea se naşte pentru noi doar în actul construcției înseşi. Dacă mă gândesc la parabolă, la elipsă, însă nu doar *in abstracto*, ci pe baza unei anumite reguli (de pildă, pe baza definirii lor ca secțiuni conice), creez astfel condițiile sub care pot fi gândite parabolele sau elipsele *particulare*. Înțelegem acum în ce măsură conceptul geometric constructiv nu apare în urma cazurilor particulare, ci *le premerge* – înțelegem, aşadar, că în raport cu acestea, el este „a priori". În acest context, este evident că această determinație nu se referă în niciun caz la un subiect empiric-psihologic şi la succesiunea temporală a reprezentărilor şi cunoştințelor acestuia, ci exprimă doar, în mod pur şi exclusiv, un raport în privința a ceea ce este observat, un raport al „lucrului însuşi". Construcția geometrică este „anterioară" figurii geometrice particulare, deoarece *sensul* figurii este stabilit doar prin construcție, şi nu invers, sensul construcției prin figura particulară. Orice necesitate, specifică judecăților geometrice, se bazează pe această stare de fapt. În geometrie, cazurile nu există, separat şi independent, *în afara* legii, ci se nasc doar din conştiința legii; „particularul" nu constituie aici premisa „generalului", ci el poate fi gândit doar prin determinarea mai îndeaproape a generalului. Ceea ce se întâmplă în demersul instituirii spațiale sau în demersul sintetic al numărării nu poate fi combătut de nicio formă particulară şi de niciun număr concret, pentru că doar în cadrul acestui demers se naşte tot ceea ce participă la conceptul de spațiu sau la conceptul de număr. În acest sens, geometria şi aritmetica oferă dovada nemijlocită pentru un principiu pe care Kant îl prezintă acum drept norma şi „piatra de încercare" a „metodei schimbate a modului de gândire": „anume că noi cunoaştem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înşine punem în ele."[21]

[21] *Crp*, p. 34.

Pe lângă conceptele fundamentale de „subiectiv" şi „transcendental", apare acum şi un al treilea concept-nucleu al criticii raţiunii: „sinteza a priori". Înţelegem semnificaţia acestei sinteze imediat ce comparăm demersul geometriei şi aritmeticii, aşa cum l-am fixat până acum, cu modul obişnuit, empiric în care se formează conceptele şi cu demersul logicii formale. În demersul empiric de formare a conceptelor (demers specific mai ales ştiinţelor pur descriptive şi clasificatoare), ne mulţumim doar să înşiruim caz după caz, detaliu după detaliu şi să vedem dacă nu cumva în suma astfel obţinută iese la iveală o trăsătură „comună", proprie fiecărui caz sau detaliu. Evident, putem decide că un astfel de raport există doar după ce particularităţile, la care se referă problema noastră, au fost într-adevăr verificate: căci nu putem cunoaşte acea trăsătură de care vorbim aici altfel decât ca „proprietate" observată a unui lucru dat, şi, astfel, este foarte clar că, înainte ca „lucrul" ca atare să existe în mod real, adică să fie constatat în experienţă, nu ne sunt date niciun fel de trăsături ale lui. Cu aceasta, cunoaşterea pare că se îndreaptă spre o sinteză, spre un agregat de elemente, care, *şi în afara acestei legături*, şi anterior ei, au o existenţă şi o semnificaţie autonome.[22] Se pare că lucrurile stau cu totul altfel în cazul acelor propoziţii generale pe care ni le indică logica formală. În „propoziţia universală" a acestei logici, totalitatea nu este dedusă pe baza examinării elementelor particulare, ci ea le premerge şi le determină. Pornind de la faptul că *toţi* oamenii sunt muritori şi de la certitudinea conţinută

---

[22] Desigur, trebuie accentuat faptul că în această prezentare a cunoaşterii empirice (a „sintezei a posteriori") nu este atât vorba despre descrierea unei stări de fapt reale a cunoaşterii, cât mai mult despre construcţia unui *caz limită* pe care noi o folosim pentru a determina mai exact specificul judecăţii apriorice prin contrastul său şi prin opoziţie. În distincţia sa între judecăţi de percepţie şi judecăţi de experienţă şi în accentuarea caracterului pur „subiectiv" al primelor, Kant însuşi s-a servit de această construcţie (vezi *Prolegomene*, § 18). Însă, după Kant, nu există în sine nici o „judecată particulară" care să nu ridice imediat pretenţie la o oarecare formă de „generalitate"; nici o teză „empirică" care să nu închidă în sine o oarecare afirmaţie „apriorică". Deoarece, deja forma judecăţii însăşi conţine această pretenţie de „universalitate valabilă obiectivă".

în această propoziție, este „demonstrat”, drept consecință necesară, faptul că și Caius este muritor. Logica se rezumă însă doar la dezvoltarea formelor și formulelor acestui raționament, fără să reflecteze și asupra *conținutului* cunoașterii, originii și temeiul ei. De aceea, ea acceptă ca atare principiile generale de la care pornește pentru a trage o anumită concluzie, fără să pună sub semnul întrebării temeiului valabilității lor. Ea ne arată că, *dacă* orice A este B, acest lucru trebuie să fie valabil și pentru un anumit A, particular; întrebarea dacă și de ce premisa ipotetică este valabilă se află în afara sferei intereselor sale. În fapt, logica generală nu face decât să descompună din nou în părțile componente anumite complexe conceptuale pe care ea însăși le-a format anterior prin compunere. Ea „definește” un concept prin afirmarea anumitor „caracteristici” de conținut, pentru ca imediat să scoată în evidență, din ansamblul logic astfel creat, un moment particular, pe care îl separă de celelalte, pentru a-l folosi ca „predicat” al întregului. Acest predicat nu conține însă niciun element nou, ci doar expune și lămurește ceea ce știam deja; el servește analizei „conceptelor pe care le avem despre obiecte”[23]. În ceea ce privește sursa acestor concepte, logica nu face niciun fel de investigații.

De aici înainte, în privința dublei opoziții rezultate, recunoaștem specificul „sintezei a priori”. Dacă în judecata empirică, în legătura a posteriori, am obținut „întregul”, pe care-l căutam, din elemente singulare, existente anterior independent, dacă în judecata formal-logică am descompus un întreg logic dat în părțile sale – sinteza a priori aparține unui cu totul alt tip de construcție. Aici se pornește de la o anumită legătură constructivă, în care și prin care se naște pentru noi, în același timp, o abundență de elemente particulare, condiționate de forma generală a îmbinării. Într-o singură regulă, gândim diferite posibilități de a secționa un con; creăm astfel, în același timp, totalitatea acelor figuri geometrice pe care le numim curbe de gradul al doilea, cercuri, elipse, parabole și hiperbole – gândim construcția „sistemului natural al numerelor” în conformitate

[23] Vezi *Crp*, p. 55. și *Prolegomene*, p. 63 și urm.

cu un principiu fundamental, incluzând în acelaşi timp aici, din capul locului şi în anumite condiţii, toate relaţiile posibile între termenii acestuia. Însă, disertaţia inaugurală a lui Kant a introdus deja expresia tipică de „intuiţie pură" pentru a desemna această formă a raportului între „părţi" şi „întreg". Rezultă astfel că *orice* sinteză a priori coincide cu forma intuiţiei pure – că ea fie este intuiţie pură, fie se raportează şi se sprijină în mod direct pe o astfel de intuiţie. Când, mai târziu, în polemica sa, Eberhard a acuzat lipsa unui principiu unitar, clar determinat, în *Critica raţiunii pure*, Kant l-a trimis la acest raport. *„Toate judecăţile sintetice ale cunoaşterii teoretice"* – formulează acum Kant acest principiu – *„sunt posibile doar prin raportarea conceptului dat la o intuiţie."*[24] De aceea, spaţiul şi timpul rămân adevăratele modele şi prototipuri în conformitate cu care se prezintă, în mod pur şi complet, raportul tipic care există, în orice cunoaştere aprioric-sintetică, între infinit şi finit, între universal şi particular. Nemărginirea spaţiului şi a timpului se referă la faptul că mărimile singulare determinate spaţial şi temporal sunt posibile doar prin limitările unui spaţiu „unic" care cuprinde totul sau ale reprezentării unitare, nelimitate a timpului.[25] Spaţiul nu ia fiinţă pentru noi întrucât îl compunem din puncte, şi nici timpul întrucât îl compunem din clipe, de parcă acestea ar fi componente obiective; mai mult, punctele şi clipele (şi astfel, în mod direct, orice creaţii în spaţiu şi timp în genere) pot fi instituite doar printr-o sinteză, în care se constituie pentru noi, în mod originar, forma simultaneităţii în genere sau a succesiunii în genere. Aşadar, noi nu plasăm creaţiile într-un spaţiu şi într-un timp date, ci le producem doar prin intermediul spaţiului şi a timpului – înţelegând spaţiul şi timpul drept acte constructive fundamentale ale intuiţiei. „[...] matematica trebuie să-şi reprezinte toate conceptele ei mai întâi în intuiţie, iar

---

[24] Vezi scrisoarea lui Kant către Carl Leonhard Reinhold din 12 mai 1789, în *Werke*, vol. IX, pp. 396-404; vezi şi lucrarea împotriva lui Eberhard: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, în *Werke*, vol. IV (Scrieri din anii 1790-1796), ed. de Artur Buchenau, Ernst Cassirer şi Benzion Kellermann, Berlin 1914, pp. 1-71: vezi p. 59 şi urm.

[25] Vezi *Crp*, p. 74 şi urm.

matematica pură, în intuiția pură, adică să le construiască. Deoarece matematica trebuie să procedeze sintetic şi nu analitic, adică prin descompunerea conceptelor, nu-i este cu putință să facă nici măcar un singur pas atât timp cât îi lipseşte intuiția pură [...] Geometria pune la temelia ei intuiția pură a spațiului. Aritmetica îşi produce ea însăşi conceptele numerelor prin adăugarea succesivă a unităților în timp, iar mecanica pură, mai ales, nu poate produce conceptele sale despre mişcare decât prin mijlocirea reprezentării timpului".[26] Întrucât pe această cale se constituie conținuturile geometriei, aritmeticii şi mecanicii – căci nu pornim de la *lucruri* fizice pentru a le învăța apoi proprietățile, ci începem cu *instituiri-limită* în întregul ideal al întinderii şi al duratei –, şi lor li se aplică, de aceea, în mod necesar şi universal, toate tezele implicit incluse în aceste forme fundamentale.

Dacă, însă, se pare că acest mod de a privi lucrurile ne lămureşte utilizarea şi valabilitatea sintezei a priori în matematică, el pare totodată, în acelaşi timp, că scurtează orice cale, pentru a ridica pretenții la o valabilitate de acest fel şi pentru domeniul realului, pentru cel al ştiinței empirice. Căci tocmai aceasta era „piatra de încercare" despre care ne vorbea Kant: „că noi cunoaştem despre lucruri *a priori* numai ceea ce noi înşine punem în ele".[27] O „punere" de acest fel a legilor în obiecte era de înțeles în construcțiile matematice ideale. Unde am ajunge însă dacă am accepta-o oarecum şi pentru obiectele empirice? Nu cumva chiar aceasta este trăsătura fundamentală prin care se caracterizează aceste obiecte ca fiind reale, „adevărate", şi anume, faptul că ele, în particularitatea lor, „există aici" înainte de orice evoluții şi instituiri ale gândirii? Că ele, deci, ne determină în mod originar reprezentarea şi gândirea, nefiind însă determinate de acestea? Şi nu cumva ne-am pierde imediat orice fundament încercând să răsturnăm acest raport? Oricât ar fi de inteligibile pentru noi spațiul şi timpul în principii generale, întrucât prin aceste principii sunt construibile, existența

---

[26] *Prolegomene*, § 10, p. 79.
[27] *Crp*, p. 34.

lucrurilor în spaţiu şi timp, existenţa corpurilor şi a mişcărilor acestora pare să constituie bariera de netrecut pentru orice construcţii de acest tip. După toate aparenţele, nu există aici nicio altă cale decât să aşteptăm ca lucrurile să acţioneze, să ne influenţeze şi să constatăm aceasta exclusiv prin senzaţia sensibilă. Obiectele sunt pentru noi reale doar dacă acţionează asupra noastră şi dacă, pe această cale, ne „comunică" proprietăţile lor. De aceea, oricât de posibilă pare o afirmaţie generală despre existenţele fizice, nu trebuie să înţelegem, în niciun caz, că ea este posibilă altfel decât prin însumarea cazurilor particulare, prin înşiruirea şi compararea variatelor impresii pe care ni le „lasă" lucrurile.

De fapt, „idealismul transcendental" al lui Kant nu intenţionează să estompeze specificul cunoaşterii empirice, ci, în afirmarea acestuia, el îi caută adevăratul merit. Cunoaştem foarte bine spusele lui Kant, cum că locul lui „este *bathos*-ul rodnic al experienţei".[28] Însă, şi cu referire la noua determinare critică a conceptului de experienţă, putem spune că, nici în acest caz, nu trebuie să începem cu examinarea obiectului, ci cu analiza cunoaşterii. Ce este obiectul empiric, acest lucru particular al naturii? Ne este el accesibil altfel decât prin percepţia nemijlocită a trăsăturilor sale? Aceste întrebări trebuie, aşadar, înainte de toate, să rămână fără răspuns. Căci înainte ca ele să poată fi puse cu oarecare sens, ar fi trebuit să clarificăm în întregime ce înseamnă „mod de cunoaştere" al ştiinţei naturii, ce este *fizica*, conform structurii şi metodologiei sale. Şi în această privinţă sesizăm imediat o dificultate fundamentală a modului tradiţional de abordare. Să urmăm acest mod de abordare şi să presupunem că obiectul matematicii se bazează de fapt pe regulamentele pure ale gândirii şi că, astfel, are exclusiv o valabilitate „ideală", în timp ce obiectul „fizic" ne este dat doar prin intermediul diferitelor clase de senzaţii sensibile. Pe această bază, se înţelege ceva de genul cum că, pe de o parte, este posibilă o teorie matematică pură, iar pe de altă parte, o „empirie pură", adică, pe de o parte, ar putea exista un complex de teze, care, independent de orice experienţă, ar aborda doar acele

---

[28] Vezi *Prolegomene*, p. 181, în notă.

conținuturi pe care le putem construi liber, iar pe de altă parte, am putea întemeia o ştiință descriptivă care să se ocupe de experimente pe lucrurile date. Ceea ce rămâne, în schimb, complet inexplicabil sub această premisă este întrepătrunderea specifică a ambelor momente pe care o observăm în structura reală a ştiinței matematice a naturii. Căci aici, „măsurarea” nu are loc în paralel cu „experimentul”, „experimentul” şi „teoria” nu se află în opoziție, ci se condiționează reciproc. Teoria conduce la experiment determinându-l, la fel cum experimentul determină conținutul teoriei. Prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*, în privirea transcendentală pe care o aruncă asupra întregului domeniu al cunoaşterii, prezintă acest raport cu o desăvârşită claritate, fără egal. „Când Galilei a lăsat sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi, sau când Torricelli a lăsat aerul să susțină o greutate pe care a gândit-o mai dinainte egală cu o coloană de apă cunoscută lui, sau când, mai târziu, Stahl a transformat metalele în var şi varul iar în metal, sustrăgându-le şi restituindu-le ceva, toți fizicienii au început să vadă clar. Ei au înțeles că rațiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări, iar nu să se lase dusă, aşa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observații întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schițat mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care rațiunea o caută şi de care are nevoie. Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exercițiul funcțiunii care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune. Şi astfel şi fizica datorează atât de avantajoasa revoluție a modului ei de gândire exclusiv ideii că trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie prin imaginație) în conformitate cu ceea ce trebuie să învețe de la ea şi despre care

n-ar şti nimic prin ea însăşi. Numai în chipul acesta fizica a fost adusă pe drumul sigur al unei ştiinţe, după ce timp de atâtea secole nu fusese altceva decât o simplă dibuire."[29] Deci, oricât de mult se pot dispensa percepţiile sensibile izolate sau o sumă de percepţii de acest fel de „proiectul" anterior al raţiunii, totuşi, acest proiect este cel care determină primul experiment, care face posibilă „experienţa", în sensul de cunoaştere fizică. Astfel, impresii sensibile izolate pot deveni „observaţii" şi „stări de fapt": în acest sens, trebuie mai întâi ca diversitatea, iniţial pur calitativă, a percepţiilor să fie transformată într-una cantitativă, trebuie ca agregatul senzaţiilor să fie raportat la un sistem de mărimi măsurabile. Ideea unui astfel de sistem stă la baza oricărui experiment. Înainte ca Galilei să poată „măsura" acceleraţia în căderea liberă, trebuia să existe în prealabil conceptul de acceleraţie ca instrument de măsură. De altfel, acest concept matematic îl separă definitiv pe Galilei de fizica scolastică a Evului Mediu. Rezultatul experimentului, aici, mai decide doar ce unităţi de măsură sunt valabile pentru căderea liberă; că trebuie căutate şi pretinse în genere astfel de unităţi reprezintă însă un fapt stabilit pentru Galilei în prealabil, în conformitate cu acel „proiect al raţiunii" pe baza căruia a putut fi născocit şi organizat experimentul. Doar din acest moment devine cu adevărat transparentă structura fizicii matematice. Teoria ştiinţifică a naturii nu este un hibrid logic, nu se naşte din cuplarea eclectică a componentelor cognitiv-teoretice eterogene, ci constituie o metodă unitară. Sarcina pe care şi-o propune critica transcendentală este înţelegerea şi explicarea acestei unităţi, în mod similar unităţii matematicii pure, pe baza unui principiu general fundamental. Formulând această sarcină, ea depăşeşte atât unilateralitatea raţionalismului, cât şi a empirismului. După cum vedem aici, esenţa teoriei natural-ştiinţifice nu rezidă nici în recurgerea la concept, nici în recurgerea la percepţie şi experienţă: căci ambele opţiuni vizează întotdeauna doar un singur moment, în loc să determine *raportul momentelor* de care depinde aici soluţia.

---

[29] *Crp*, p. 31 şi urm.

Şi, totuşi, problema nu este încă soluționată, ci doar schițată în linii generale. În cadrul matematicii pure, sinteza a priori lămurea următorul lucru: „întregul" formei intuiției, întregul spațiului pur şi al timpului pur, premerge şi stă la baza oricăror creații spațiale şi temporale. Se lasă susținută o astfel de relație sau una asemănătoare şi pentru domeniul naturii? Este posibil, şi despre *natură ca întreg*, un enunț, dar care să nu fie o sinteză ulterioară a experimentelor izolate, ci, mai mult, care să mijlocească un experiment izolat? Există şi aici un particular care să nu poată fi obținut şi stabilit altfel decât prin „limitarea" unei totalități originare? De vreme ce gândim „natura", în sens obişnuit, ca sumă a *lucrurilor* fizico-materiale, suntem nevoiți să răspundem negativ la toate aceste întrebări. Căci, cum am putea enunța ceva despre o totalitate a lucrurilor, fără o parcurgere şi o examinare individuală prealabilă a acestora? Conceptul de natură conține însă o determinație care indică abordării noastre o altă direcție. Pentru că nu numim „natură" orice complex de lucruri, ci înțelegem prin aceasta un întreg de elemente şi evenimente ordonate şi supuse unor reguli generale. De aceea, Kant ne dă următoarea definiție: „*Natura* este *existența* lucrurilor în măsura în care aceasta din urmă este determinată după legi universale."[30] Dacă, aşadar, natura înseamnă, în sens material, suma tuturor obiectelor experienței, atunci pe de altă parte, din punct de vedere formal, ea înseamnă legitimitatea acestor obiecte. Iar sarcina generală îmbracă acum o altă formă: în loc să cercetăm pe ce se bazează legitimitatea necesară a *lucrurilor* ca obiecte ale experienței, cercetăm cum este posibilă în genere cunoaşterea legitimității necesare a *experienței înseşi*, în ceea ce priveşte obiectele sale. „Vom avea de-a face, prin urmare, aici" – citim în *Prolegomene* – „numai cu experiența şi cu condițiile generale şi *a priori* date ale posibilității ei şi vom determina natura, pornind de la acestea, drept întregul obiect al oricărei cunoaşteri posibile. Cred că se înțelege că nu am aici în vedere regulile pentru *observarea* unei naturi care este de acum dată [...], ci felul în care condițiile *a priori* ale posibilității

[30] *Prolegomene*, § 14, p. 91.

experienţei sunt în acelaşi timp şi sursele din care trebuie deduse toate legile universale ale naturii."[31] Astfel, de la conţinuturile experienţei, de la obiectele empirice, cercetarea merge înapoi la funcţia experienţei. Această funcţie are o determinaţie originară, comparabilă cu cea care ni se revelează în forma pură a spaţiului şi a timpului. Ea nu se lasă realizată, fără ca anumite concepte să nu fie utilizate, după cum în organizarea oricărui experiment ştiinţific, în întrebarea pe care, odată cu el, o adresăm naturii, sunt deja incluse anumite premise: mărimea naturii, constanţa şi conservarea anumitor elemente în natură şi succesiunea regulată a evenimentelor. Fără ideea unei *ecuaţii* care să determine raportul spaţiului pe care-l parcurge un corp în cădere şi al timpului de cădere, fără ideea de *permanenţă* a cantităţii de mişcare, fără conceptul şi procedeul universal al *măsurării* şi *numărării*, niciun experiment al lui Galilei n-ar fi fost posibil. Căci fără aceste condiţii preliminare, întregul *cerc de probleme* al lui Galilei ar fi rămas pur şi simplu neinteligibil. Prin urmare, experienţa însăşi este un „mod de cunoaştere care reclamă intelect"[32], adică un proces de judecare care se bazează pe anumite condiţii logice preliminare. Ni se arată din nou aici, de fapt, un „întreg", care nu trebuie „citit" însă pornind de la părţile sale, ci instituirea „părţilor", a conţinuturilor particulare este posibilă doar în virtutea lui. Până şi natura trebuie *gândită ca sistem*, înainte ca ea să poată fi *observată* în detaliile sale. La fel cum înainte, o anumită figură spaţială apărea ca limitare a „spaţiului unic", iar un anumit interval de timp, ca delimitare a duratei infinite, tot aşa, de aici înainte, văzute în acest context, apar şi legile specifice ale naturii ca „specificaţii" ale principiilor generale ale intelectului. Există multe legi pe care le putem cunoaşte doar prin intermediul experienţei, „dar legitatea în corelarea fenomenelor, adică natura în genere, nu o putem cunoaşte prin nicio experienţă, deoarece experienţa are ea însăşi nevoie de asemenea legi, care întemeiază a priori posibilitatea ei."[33] Oricât de exagerat şi de contradictoriu ar suna

[31] *Idem*, p. 94.
[32] *Crp*, p. 34.
[33] *Prolegomene*, p. 118.

dacă am spune că intelectul însuşi este sursa legilor naturii, deci a unităţii formale a naturii, o astfel de afirmaţie este totuşi corectă şi adecvată obiectului, respectiv experienţei. „Într-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-şi pot deriva nicidecum originea lor din intelectul pur, după cum diversitatea incomensurabilă a fenomenelor nu poate fi concepută suficient din forma pură a intuiţiei sensibile. Dar toate legile empirice nu sunt decât determinări particulare ale legilor pure ale intelectului, sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile, şi fenomenele primesc o formă legală, după cum şi toate fenomenele, în ciuda diversităţii formei lor empirice, trebuie totuşi să fie totdeauna conforme condiţiilor formei pure a sensibilităţii."[34] Desigur, putem stabili anumite constante numerice, caracteristice unui domeniu particular al naturii, doar prin măsurarea empirică, iar anumite raporturi cauzale pot fi mijlocite doar prin observaţie; faptul că noi căutăm în genere astfel de constante, că revendicăm şi presupunem o legitate cauzală în succesiunea evenimentelor se datorează însă acelui „proiect al raţiunii", pe care nu îl deducem pornind de la natură, ci pe care noi îl punem în ea. Există o cunoaştere „apriorică" doar despre ceea ce hotărăşte acest proiect.

Este stabilită astfel a doua direcţie fundamentală a „sintezei a priori", sinteza conceptelor pure ale intelectului sau a categoriilor, fiind justificată pe baza aceluiaşi principiu, la fel ca sinteza intuiţiei pure. Căci nici conceptul pur nu acţionează cu adevărat şi în mod tipic când doar descrie datul experienţei, ci când construieşte „forma" pură a acesteia; nu când înşiruie şi clasifică conţinuturile experienţei, ci când întemeiază unitatea sistematică a modului ei de cunoaştere. În niciun caz, în vederea experienţei, nu este suficient, aşa cum ne imaginăm în mod obişnuit, să comparăm percepţiile şi să le corelăm, prin intermediul raţionamentului, într-o cunoştinţă: procedând astfel, valabilitatea specifică a conştiinţei perceptive n-ar fi nicicând depăşită, iar caracterul universal-valabil şi necesar al unui principiu ştiinţific n-ar fi nicicând atins. „Înainte ca percepţia să se poată transforma în experienţă mai trebuie, deci, să apară o

[34] *Crp*, p. 175 şi urm.

judecată de cu totul alt fel. Intuiţia dată trebuie subsumată unui concept care determină forma judecăţii în genere cu privire la intuiţie, care leagă conştiinţa empirică a celui din urmă într-o conştiinţă în genere, făcând astfel ca judecăţile empirice să fie universal valabile. Un asemenea concept este un concept pur a priori al intelectului, care nu face nimic altceva decât să indice unei intuiţii felul în care ea poate sluji în actul judecării." Nici măcar judecăţile matematicii pure nu se abat de la această condiţie: de exemplu, „propoziţia că linia dreaptă este cea mai scurtă linie care poate fi trasă între două puncte presupune subsumarea liniei la conceptul de *mărime*" – un concept, „care, cu siguranţă nu este o simplă intuiţie, ci îşi are sediul numai în intelect şi slujeşte la determinarea intuiţiei (a liniei) în perspectiva judecăţilor ce vor fi formulate cu privire la cantitatea ei, şi anume a determinării multiplicităţii [...], prin aceasta înţelegându-se că o intuiţie dată cuprinde multe elemente de acelaşi fel."[35] Şi mai clar se manifestă acest raport atunci când vorbim despre o determinare „dinamică" a obiectului, şi nu despre una strict matematică: adică, nu numai atunci când este produsă o anumită imagine spaţial-temporală, drept quantum, prin sinteza succesivă a uniformului[36], ci şi când este stabilit *raportul* acesteia cu o alta. Căci observăm că orice determinare de acest fel a raportului, că ordinea pe care o atribuim corpurilor particulare în spaţiu şi evenimentelor izolate în timp se sprijină în permanenţă pe o formă de acţiune pe care o presupunem că există între ele. Ideea de acţiune presupune însă ideea de dependenţă funcţională, aşadar un concept pur al intelectului.

Dacă, între timp, pe baza acestor exemple simple, am clarificat deja acţiunea şi relaţia reciprocă ale celor două forme fundamentale de sinteză apriorică, mai lipseşte încă, deocamdată, un principiu, pentru a desăvârşi expunerea celei de-a doua forme. Putem da exemple

---

[35] *Prolegomene*, p. 99; vezi şi paginile anterioare, în special, p. 98.

[36] Vezi *Crp*, „Metodologia transcendentală", p. 528: „Astfel, noi putem determina a priori conceptele noastre în intuiţie, întrucât noi înşine ne creăm obiectele în spaţiu şi timp, printr-o sinteză uniformă, considerându-le numai ca şi *quanta*."

de cazuri izolate de aplicare a conceptelor pure ale intelectului, însă nu deţinem niciun fel de criteriu, care, în acest punct, să ne asigure de faptul că am înţeles bine lucrurile şi că cercetarea noastră este desăvârşită. Chiar la această din urmă pretenţie a ajuns Kant, după cum ne amintim, în evoluţia ideilor ce începuse imediat după disertaţia inaugurală. Scrisoarea către Marcus Herz din 1772 prezintă drept sarcină a nou descoperitei ştiinţe a „filosofiei transcendentale" următoarele: „am încercat să reduc toate conceptele raţiunii pure la un anumit număr de categorii, însă nu aşa cum a făcut-o Aristotel, care s-a mulţumit să le enumere după bunul său plac, aşa cum le-a descoperit, în cele zece predicate, ci aşa cum ele însele se împart în clase, respectând câteva legi fundamentale ale intelectului."[37] Pentru satisfacerea acestei vechi pretenţii, noul sistem oferă însă un nou *fundamentum divisionis*. „*Posibilitatea experienţei*" – ni se spune despre acest fundament al clasificării în secţiunea a doua, „Despre principiul suprem al tuturor judecăţilor sintetice" – „este deci ceea ce dă tuturor cunoştinţelor a priori realitate obiectivă. Experienţa se bazează pe unitatea sintetică a fenomenelor în genere, fără care nu ar fi cunoştinţă, ci o rapsodie de percepţii care nu ar forma împreună un context după regulile unei conştiinţe (posibile) universal legate, prin urmare care nu s-ar acomoda nici în unitatea transcendentală şi necesară a apercepţiei. Experienţa are deci ca bază principii ale formei ei a priori, anume reguli generale ale unităţii în sinteza fenomenelor, a căror realitate obiectivă, ca şi condiţii necesare, poate fi arătată oricând în experienţă, ba chiar în posibilitatea experienţei. Dar în afară de acest raport, judecăţi sintetice a priori sunt cu totul imposibile, fiindcă nu au un al treilea termen, anume nici un obiect, în care unitatea sintetică a conceptelor lor să poată demonstra realitatea lui obiectivă. [...] Fiindcă experienţa, ca sinteză empirică, este deci în posibilitatea ei unicul mod de cunoaştere care dă oricărei alte sinteze realitate, aceasta, ca şi cunoştinţă a priori, are adevăr (acord cu obiectul) numai cu condiţia de a nu conţine nimic mai mult decât este necesar unităţii

[37] Vezi scrisoarea către Marcus Herz din 21 februarie 1772, p. 205.

sintetice a experienţei în genere. [...] În felul acesta judecăţi sintetice sunt posibile a priori când [...] zicem: condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*."[38] Întreaga structură internă a *Criticii raţiunii pure* ni se revelează în aceste afirmaţii. Se porneşte de la experienţă – însă nu înţeleasă ca sumă de lucruri date având anumite proprietăţi, şi nici ca simplă rapsodie de percepţii, ci determinată şi caracterizată drept necesitate în relaţionare, drept domnie a legilor obiective. Până aici, metodica transcendentală stabilise doar ceea ce de mult timp era valabil în fizica matematică şi ceea ce era recunoscut în privinţa ei, fie conştient, fie inconştient. Teza lui Kant cum că orice judecată empirică autentică trebuie să fie conţinută cu necesitate în sinteza percepţiilor reprezintă de fapt doar o cerinţă care fusese deja formulată, concis şi concludent, de către Galilei. Conceptul de experienţă al senzualismului filosofic este pur şi simplu înlocuit cu cel al empiriei matematice.[39] Însă, în acelaşi timp, în acest punct începe adevărata „revoluţie a modului de gândire". Dacă înainte consideram că necesitatea este întemeiată în obiecte şi că de la acestea se revarsă doar indirect asupra cunoaşterii, acum înţelegem, mai mult invers, că orice *idee* despre „obiect" provine dintr-o necesitate originară în cunoaşterea însăşi: „[...] căci obiect nu este nimic mai mult decât ceva despre care conceptul exprimă o astfel de necesitate a sintezei."[40] Întrucât în succesiunea senzaţiilor şi reprezentărilor noastre nu domneşte bunul-plac, ci, mai mult, o legitate riguroasă care exclude orice bun-plac subiectiv, de aceea şi numai de aceea există pentru noi şiruri „obiective" de fenomene. Ceea ce experienţa constituie ca „mod de cunoaştere" condiţionează şi mijloceşte instituirea obiectelor empirice. Dacă în afara acestui raport ar mai putea exista pentru noi şi alte obiecte, aceasta reprezintă o problemă

---

[38] *Crp*, p. 183 şi urm.

[39] *Prolegomene*, § 22; vezi *Crp*, p. 197: „Experienţa este posibilă doar prin reprezentarea unei legături necesare a percepţiilor."

[40] *Crp*, p. 144.

complet inutilă – şi, conform ideilor transcendentale fundamentale, ea trebuie să fie inutilă, de vreme ce pentru acest, chipurile, alt obiect nu ne este indicat un alt tip de cunoaştere a cărei structură să fie diferită față de cea a experienței. Acum, însă, când încă nu înțelegem foarte bine *pretenția* unui astfel de tip de cunoaştere sau când, altfel spus, cel puțin satisfacerea acestei pretenții rămâne problematică, nu este posibilă o altă concluzie în afară de cea trasă de principiul suprem. Condițiile pe care experiența, ca funcție, se bazează sunt, în acelaşi timp, şi condiții pentru tot ceea ce putem obține din ea ca rezultat; căci orice *determinare întru obiect* se bazează pe întrepătrunderea dintre formele pure ale intuiției şi conceptele pure ale intelectului, o întrepătrundere prin care diverse senzații sunt relaționate într-un sistem de reguli şi, astfel, transformate într-un „obiect."

3.

Dacă în considerațiile precedente doar am formulat marile idei clasice ale *Criticii rațiunii pure*, odată cu problema clasificării şi diviziunii sistematice a conceptelor pure ale intelectului, intrăm, pentru prima oară, în subtilitățile acestei opere. Însă, odată cu aceasta, este ca şi cum ne-am situa pe un alt teren; de parcă aici n-ar mai domina doar necesitatea obiectivă a chestiunii, ci un mod evolutiv şi expozitiv, care, în cele din urmă, poate fi înțeles şi apreciat corect doar dacă facem apel la anumite trăsături ale spiritului kantian. În expunerea teoriei categoriilor, Kant dă dovadă de o plăcere ieftină pentru structura arhitectonică sinoptică, pentru paralelismul formei artistice sistematice, pentru schematizarea unitară a conceptelor. De fapt, una dintre cele mai importante obiecții care s-au adus în permanență în raport cu structura „criticii rațiunii" este aceea că tabelul conceptelor pure ale intelectului ar fi reprodus după tabelul logic al judecăților, e adevărat, cu o mai mare artă analitică, însă nu mai puțin artificial. În viziunea logicii tradiționale, judecățile se împart în cele patru clase ale *cantității, calității, relației şi modalității*,

şi tot aşa trebuie să se clasifice şi conceptele intelectului; la fel cum, în privinţa judecăţilor, fiecare clasă presupune o triadă de instituiri speciale, a treia rezultând întotdeauna din unirea sintetică a primelor două, tot aşa, şi în privinţa categoriilor, este riguros menţinută aceeaşi structură. Obţinem astfel, pentru fiecare categorie în parte, următoarele concepte subordonate: pentru „cantitate": *unitate, multiplicitate* şi *totalitate*; pentru „calitate": conceptele de *realitate, negaţie* şi *limitaţie*; pentru „relaţie": *substanţă, cauzalitate* şi *comunitate*, iar pentru „modalitate": *posibilitate, existenţă* şi *necesitate*.

Indiferent ce obiecţii s-ar aduce şi împotriva acestei forme de derivare, orice polemică, care vizează în general relaţia sistematică dintre „categorie" şi „judecată", îşi ratează totuşi scopul. Căci ei îi scapă adevăratul sens al problemei transcendentale fundamentale; ea omite faptul că poziţia pregnantă pe care Kant o atribuie judecăţii îşi are deja temeiul în mod necesar în primele premise ale problemei. Judecata este corelativul natural, revendicat obiectiv, al „obiectului": căci ea exprimă doar în cel mai general sens realizarea acelei „legături" la care, pentru noi, s-a redus conceptul de obiect. „Atunci vom spune: cunoaştem obiectul, dacă am efectuat unitate sintetică în diversul intuiţiei"[41] –, dar tocmai tipurile şi formele unităţii sintetice sunt cele care, reduse la anumite denumiri logice, produc formele judecăţii. Aici poate fi ridicată doar o singură obiecţie, şi anume că, dacă acceptăm acest raport, sistemul „logicii formale" n-ar putea fi instanţa în faţa căreia trebuie să se justifice formele legăturii reale. Căci nu cumva natura acestei logici şi a metodei sale fundamentale este mai mult analitică decât sintetică? Nu cumva abstrage ea chiar din acea relaţie, din acel „conţinut" al cunoaşterii care pentru noi trebuie să fie cel decisiv şi esenţial? Se impune să ne amintim aici faptul că, deşi pentru Kant există o astfel de abstragere, ea trebuie înţeleasă întotdeauna doar în sens relativ, şi nu absolut. O analiză care ar fi în întregime doar o analiză, care nu s-ar baza nici măcar indirect pe o sinteză, este imposibilă; „căci acolo unde intelectul nu a legat nimic în prealabil, el nu poate nici dezlega

[41] Vezi *Crp*, p. 141 şi urm.

nimic, fiindcă numai ca fiind legat *de către* el a putut fi dat ceva facultății de reprezentare".[42] Prin urmare, fireşte că „logica generală" se ocupă cu „*descompunerile* conceptelor pe care noi le avem deja despre obiecte"[43] şi că dezvoltă judecățile care rezultă atunci când considerăm astfel de obiecte drept substraturi ale aserțiunii; însă, imediat ce reflectăm la originea acestor substraturi – ceea ce, desigur, iese în afara câmpului problematic al logicii – şi lansăm întrebarea cu privire la posibilitatea acestei „existențe" acceptate de logică, intrăm pe terenul unui alt tip de abordare care reclamă o explicitare mai profundă şi o deducție şi mai temeinică a judecății. Înțelegem acum că funcția care, într-o judecată, dă unitate diferitor reprezentări este identică cu cea care relaționează diversitatea elementelor empirice de o aşa manieră încât acestea primesc valabilitate obiectivă. „Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, introduce cu ajutorul unității sintetice a diversului care se găseşte în intuiția în genere şi în reprezentările lui un conținut transcendental; de aceea ele se numesc concepte pure ale intelectului, care se raportează *a priori* la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală."[44] Dacă logica poate fi totuşi folosită ca „fir conducător în descoperirea conceptelor pure ale intelectului", acest lucru nu se întâmplă în scopul susținerii conceptelor „transcendentale" prin cele „formale", ci invers, în scopul susținerii conceptelor „formale" prin cele „transcendentale", deci în scopul înțelegerii şi mai profunde a acestora, în conformitate cu temeiul ultim al valabilității lor. „Aristotel a adunat zece asemenea concepte elementare sub numele de categorii. Mai târziu s-a văzut nevoit să adauge acestor categorii, care au fost numite şi predicamente, încă cinci postpredicamente, care în parte se află deja în primele (ca *prius, simul, motus*). Această rapsodie poate fi însă considerată mai degrabă drept o îndrumare pentru cercetătorul de mai târziu [...] La

[42] *Idem*, p. 127.
[43] *Idem*, p. 99 şi urm.
[44] *Idem*, p. 112.

o cercetare a elementelor pure ale cunoaşterii omeneşti (care nu cuprind nimic empiric) am izbutit numai după o îndelungată reflecţie să deosebesc şi să separ cu siguranţă conceptele elementare pure ale sensibilităţii (spaţiul şi timpul) de cele ale intelectului. În felul acesta am exclus din acea listă a şaptea, a opta şi a noua categorie. Celelalte nu-mi puteau fi de niciun folos, pentru că nu exista niciun principiu potrivit căruia să poată fi măsurat în mod complet şi determinat cu precizie domeniul intelectului şi toate funcţiile sale din care provin conceptele sale pure. Pentru a descoperi însă un asemenea principiu, am căutat un act al intelectului care să le cuprindă pe toate celelalte, care să nu se deosebească decât prin diferite modificări sau momente şi să strângă laolaltă varietatea reprezentării sub unitatea gândirii în genere, şi am descoperit că acest act al intelectului constă în actul judecării. Aici îmi stăteau în faţă rezultatele deja încheiate – deşi nu întru totul lipsite de greşeli –, obţinute de logicieni şi, astfel, mi-a stat în putinţă să alcătuiesc un tabel complet al funcţiilor pure ale intelectului, care rămâneau însă nedeterminate în raport cu toate obiectele. Am raportat apoi aceste funcţii de judecare la obiecte în genere sau, mai exact, la condiţia care determină judecăţile ca obiectiv valabile şi au rezultat astfel conceptele pure ale intelectului cu privire la care puteam fi sigur că tocmai acestea, numai acestea, nu mai multe, nu mai puţine, alcătuiesc întreaga noastră cunoaştere a lucrurilor doar prin intelect."[45] Demersul deductiv descris aici de Kant corespunde în întregime cu tendinţa sa generală fundamentală. Dacă Aristotel determinase „elementele" cunoaşterii, Kant vrea să descopere „principiul" acestor elemente; dacă Aristotel pornise de la proprietăţile originare ale fiinţei, Kant face apel la judecată, ca unitate a *acţiunii* logice[46], în care conţinutul reprezentării primeşte pentru noi constanţă şi necesitate, deci valabilitate obiectivă.

Nu putem înţelege cu adevărat semnificaţia propriu-zisă a fiecărei categorii dacă o raportăm doar la forma judecăţii logice care

---

[45] *Prolegomene*, pp. 122-123.

[46] Vezi *Crp*, p. 113 şi urm.

îi corespunde, ci trebuie să anticipăm în același timp aici și realizarea atribuită ei în construcția lumii obiectuale. Această realizare nu îi este proprie categoriei abstracte ca atare, ci ea se manifestă mai întâi în acea formulă concretă pe care o primesc *conceptele* intelectului pur prin faptul că se transformă în *principii* ale intelectului pur. Unul dintre meritele fundamentale ale operelor pe care le-a scris Cohen despre Kant este acela că au determinat pentru prima oară, cu o deplină claritate, acest raport. Sistemul principiilor sintetice – pe acest lucru se tot insistă aici[47] – constituie adevărata piatră de încercare pentru valabilitatea și adevărul sistemului categoriilor. Căci principiul sintetic apare prin faptul că funcția, care este desemnată printr-o anumită categorie, se raportează la forma intuiției pure și se întrepătrunde cu ea formând o unitate sistematică. Obiectele empirice – acest lucru este stabilit încă de la primele propoziții ale „esteticii transcendentale" – nu ne pot fi date altfel decât prin intermediul intuiției, prin forma spațiului și a timpului. Această condiție necesară nu este însă în niciun caz suficientă. Căci intuiția ca atare conține doar *diversul* pur al simultaneității și succesiunii; însă, pentru ca anumite figuri, strict delimitate între ele, să se poată contura în acest divers, este necesar ca elementele lor să fie parcurse în conformitate cu un anumit punct de vedere și cu o regulă fixă și, astfel, să fie sintetizate în unități relativ autonome. Însă, chiar intelectul face acest lucru; el nu găsește această legătură a diversului în spațiu și în timp gata stabilită, ci doar el o produce, întrucât „afectează" ambele intuiții.[48] Dacă pentru crearea figurilor geometrice concrete este necesară o sinteză de acest fel[49], ea se dovedește complet inutilă în cazul definirii obiectelor fizice. Pentru a defini un obiect fizic, trebuie să-i atribui un „loc" fix în întregul spațiului și un anumit „moment" în timp. Acest lucru, din nou, este posibil doar dacă precizez o regulă fixă sau, mai mult, un sistem

---

[47] Vezi Herman Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, a doua ediție, Berlin 1885, p. 242 și urm.

[48] *Crp*, p. 128, vezi și p. 132, notă.

[49] Vezi *Prolegomene*, p. 73.

de reguli, în conformitate cu care conţinutul particular ce trebuie fixat aici să fie cunoscut într-un context mai larg şi în dependenţa sa funcţională faţă de alte conţinuturi. Locuri în spaţiu şi momente în timp sunt, în sens fizic, definibile doar pe baza „forţelor" şi a raporturilor de forţă; simultaneitatea şi succesiunea se lasă stabilite legitim doar prin faptul că presupunem, între elementele particulare ale experienţei, anumite relaţii dinamice universal valabile. Sarcina generală pe care şi-o propune sistemul principiilor sintetice este următoarea: stabilirea formei acestor premise şi, totodată, indicarea condiţiilor în care este în genere posibilă o legătură reciprocă a „obiectelor" în spaţiu şi în timp. Dacă nu ne abatem de la acest scop, iese în acelaşi timp la iveală principiul în conformitate cu care este ordonat acest sistem şi în virtutea căruia el avansează de la simplu la complex.

Primul pas trebuie să-l constituie, fără îndoială, faptul că obiectul în genere, întrucât este intuit în spaţiu şi în timp, preia din caracteristicile amândurora, adică este determinat ca *mărime* extensivă. Dacă, însă, conform modului obişnuit de abordare, conţinutul concret, fizic, „are" mărime, atunci, în viziune transcendental-critică, această afirmaţie trebuie inversată. Nu lucrurilor le este atribuit predicatul mărimii ca cea mai generală şi esenţială proprietate a lor; ci sinteza, prin care se naşte pentru noi conceptul de cantitate, este identică cu cea prin care diversul percepţiilor devine o ordine a obiectelor, supusă anumitor reguli. Mărimea nu este o determinaţie ontologică fundamentală a obiectelor, pe care o putem obţine prin comparaţie şi abstragere; şi nici nu este ceva de genul unei simple senzaţii, cum ar fi cea vizuală sau auditivă. Ea reprezintă mai mult un instrument al gândirii: un mijloc pur de cunoaştere, cu ajutorul căruia ne construim „natura" ca ordine legitimă universală a fenomenelor. Căci fenomenele „nu pot fi deci altfel aprehendate, adică primite în conştiinţa empirică, decât cu ajutorul sintezei diversului prin care sunt produse reprezentările unui spaţiu sau timp determinat, adică prin compoziţia omogenului şi conştiinţa unităţii sintetice a acestui divers (omogen)."[50] Însă,

---

[50] *Crp*, p. 188.

conceptul de mărime (*quantum*) în genere reprezintă chiar această conştiinţă a omogenului divers, *întrucât prin ea devine mai întâi posibilă reprezentarea unui obiect.* „Prin urmare, însăşi percepţia unui obiect ca fenomen nu este posibilă decât prin aceeaşi unitate sintetică a diversului intuiţiei sensibile date prin care este gândită unitatea compoziţiei omogenului divers în conceptul unei *mărimi*; adică fenomenele sunt toate mărimi, şi anume *mărimi extensive*, pentru că ele, ca intuiţii în spaţiu sau în timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeaşi sinteză prin care sunt determinate în genere spaţiul şi timpul."[51] Întrebarea cu privire la posibilitatea *aplicării* conceptelor matematice exacte la fenomenele naturii – nu numai întregul trecut filosofic s-a ocupat de această întrebare, ci şi însuşi Kant în perioada sa precritică – îşi găseşte astfel, dintr-odată, răspunsul. Pentru că ştim acum că ea este în mod fals pusă. Pentru că nu este vorba despre aplicarea conceptelor date asupra unei lumi de lucruri, în egală măsură date şi stranii în raport cu aceste concepte, ci despre un mod specific de plăsmuire, prin care transformăm „simplele" senzaţii în forme obiective ale intuiţiei. „Va rămâne întotdeauna un fenomen demn de atenţie în istoria filosofiei" – observă Kant în *Prolegomene* – „faptul că a existat o epocă în care chiar matematicienii, care erau totodată şi filosofi, au început să se îndoiască, ce-i drept, nu de corectitudinea propoziţiilor lor geometrice, în măsura în care nu se refereau decât la spaţiu, ci de valabilitatea obiectivă şi de posibilitatea ca acest concept, împreună cu toate determinările sale geometrice, să poată fi aplicat naturii. Ei se temeau că în natură linia ar putea foarte bine să fie compusă din puncte fizice şi, prin urmare, că spaţiul adevărat din obiect ar fi compus din părţi simple, cu toate că spaţiul, aşa cum îl gândeşte geometrul, nu poate să fie alcătuit din asemenea elemente."[52] În această privinţă, se interpretase greşit faptul că tocmai acest „spaţiu gândit" ar face posibil spaţiul fizic, adică întinderea materiei: că acelaşi procedeu graţie căruia noi proiectăm în geometria pură

---

[51] *Idem*, p. 188.

[52] *Prolegomene*, p. 84.

imaginea spaţiului „ideal" ne-ar servi şi la crearea unui raport metric între elementele sensibil-empirice. Toate obiecţiile sunt doar „şicane ale unei raţiuni greşit instruite"[53], care nu poate găsi adevăratul temei al propriilor sale cunoştinţe, deoarece îl caută, în mod eronat, într-o lume de lucruri transcendente, în loc să îl caute în propriile sale principii. Atâta timp cât privim determinaţiile matematice pure ca *date* ale experienţei, nu putem ajunge la o deplină certitudine cu privire la exactitatea acestor determinaţii, întrucât orice măsurare empirică este în mod necesar inexactă, ascunzând în sine anumite surse ale erorii; vom ajunge însă la această certitudine îndată ce vom învăţa să înţelegem prin *mărime*, în loc de proprietate, un *principiu.* Faptul că spaţiul este o condiţie formală *a priori* a experienţelor exterioare, că sinteza creatoare, prin care construim în imaginaţie un triunghi, este identică cu cea pe care o săvârşim în aprehendarea unui fenomen, pentru a ne construi pe baza lui un concept de experienţă: acesta, singurul, este cel care pune în legătură cu acest *concept* reprezentarea posibilităţii unui astfel de *lucru.*[54]

Şi mai dificilă pare deducţia celui de-al doilea principiu sintetic, pe care Kant îl numeşte principiul „anticipaţiilor percepţiei". Căci, după cum ne anunţă deja această denumire, aici nu este vorba despre determinarea formei percepţiei, ci despre anticiparea *conţinutului* ei într-o teză generală. Întrucât însă percepţia este de fapt „conştiinţa empirică", orice pretenţie de acest fel trebuie să apară ca paradoxală: cum s-ar lăsa ceva „anticipat" din ceea ce ne poate fi dat doar a posteriori? Cantitatea admite principii teoretice universal-valabile – însă cum ar trebui să fie posibile astfel de principii despre calitate, care ni se comunică exclusiv prin senzaţie, nu putem înţelege deocamdată în niciun fel. Şi totuşi, există un anumit moment pe care-l afirmăm despre toate calităţile naturii şi care, în sens strict, nu este perceptibil totuşi în niciun fel. Putem distinge mărimile extensive după întinderea lor în spaţiu şi în timp,

[53] *Crp*, p. 190.

[54] *Crp*, p. 188 şi urm.

le putem atribui „întindere” şi „durată” diferite, însă acest mijloc al măsurării şi comparării nu ne este de niciun folos în cazul calităţilor. Căci dacă gândim o astfel de calitate (de exemplu, viteza unui corp sau „temperatura” sa, potenţialul său electric sau magnetic etc.), ea nu este legată de ideea de *separare*, esenţială în cazul spaţiului şi timpului. Putem gândi variabil viteza unui corp în mişcare, într-o mişcare neuniformă dintr-un loc în altul, dintr-un moment în altul, fără ca astfel să încetăm să o concepem în fiecare *punct* spaţial şi temporal indivizibil ca *mărime* şi să-i atribuim, în raport cu alte viteze, o anumită valoare. Şi, tot aşa, ceea ce numim temperatură sau energie electrică a unui corp, poate fi văzut într-un punct ca determinat, iar de la un punct la altul, diferit. Această mărime a calităţii fixată într-un punct nu se compune, aşadar, la fel ca distanţa, din „părţi” singulare situate la distanţă unele faţă de altele; ci ea există în el în întregime, de unde totuşi, în raport cu alte mărimi de acelaşi fel, admite un anumit „mai mult” sau „mai puţin”, deci o *comparare* exactă. Mărimii extensive i se contrapune aici mărimea intensivă, mărimii întinderii sau a duratei, mărimea *gradului*, care, şi pentru diferenţialul spaţial şi temporal, are o valoare fixă. Fireşte, este evident faptul că această valoare, calităţile particulare, în privinţa corpurilor particulare, nu pot fi stabilite decât prin măsurare empirică. Şi, cu toate astea, dacă analizăm întregul cunoaşterii noastre despre natură, se arată că, în privinţa lor, deşi nu se poate prezenta determinarea calităţilor şi gradelor singulare, se poate prezenta însă un raport fundamental general, o pretenţie generală pe care ele o satisfac în întregime. Să presupunem că *trecerea* de la un grad la un altul nu are loc în salturi, ci este continuă; că în locul unui anumit grad **A** nu apare direct un altul, mai mare sau mai mic, ci că la o astfel de schimbare, toate valorile intermediare ce pot fi gândite între **a** şi **b**, vor fi parcurse şi acceptate ca atare. Se sprijină şi această teză pe un experiment empiric – poate fi ea demonstrată sau combătută prin *senzaţie*? În mod evident, nu: căci indiferent cum poate fi determinată relaţia dintre senzaţie şi calitate „obiectivă”, în orice caz un lucru este clar, faptul că senzaţia se raportează întotdeauna doar la starea singulară deja dată şi că ea, cu aceasta, chiar

şi atunci când colectăm despre ea atât de multe date, nu depăşeşte niciodată un cerc finit de constatări.

Principiul continuităţii oricăror schimbări fizice este însă o teză în care nu este vorba despre o sumă de elemente finite, ci despre o sumă de infinit mai multe elemente. Între fiecare dintre două puncte temporale pe care le gândim ca punct iniţial şi punct final al unui anumit proces de schimbare se lasă intercalate, indiferent cât de aproape sunt situate unele în raport cu altele, pe baza diviziunii nelimitate a timpului, infinit de multe momente temporale; şi fiecăruia dintre aceste momente îi corespunde, după cum spune teza continuităţii schimbării, o anumită valoare a calităţii schimbate care va fi acceptată încă o dată în cursul întregului proces. Indiferent pentru câte valori poate fi demonstrat sau este demonstrabil empiric acest lucru, mai rămâne încă întotdeauna o infinitate de valori nedemonstrate în acest fel şi despre care noi afirmăm totuşi că se supun aceloraşi reguli generale. Căci dacă într-un loc oarecare am gândi continuitatea schimbării ca fiind anulată, atunci n-am mai avea nici un mijloc prin care să legăm schimbarea de un subiect unitar identic. Să presupunem că un corp prezintă în momentul **a** o stare X, în momentul **b**, o stare X', fără să fi parcurs şi valorile intermediare dintre acestea; am putea astfel concluziona de-aici că, de fapt, n-ar mai fi vorba despre „acelaşi" corp. Am susţine că în momentul **a** un corp cu starea X ar dispărea şi că în momentul **b** ar apărea un *altul*, cu starea X'. Înţelegem de-aici că în presupoziţia continuităţii schimbărilor fizice nu este vorba despre un rezultat singular experimental, ci despre o premisă a cunoaşterii naturii în genere, nu este vorba despre o *teoremă*, ci despre un adevărat *principiu*. Aşa cum primul principiu sintetic, principiul „axiomelor intuiţiei", condiţionează obiectul fizic de mărimile geometrice şi aritmetice, tot aşa, în acest al doilea principiu, obiectul naturii este legat de condiţiile care îşi găsesc expresia şi evoluţia lor ştiinţifică în analiza infinitului. Această analiză este adevărata *„Mathesis intensorum"*, matematica mărimilor intensive.[55] Dacă fenomenele erau determinate înainte

[55] Vezi Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 422; de acelaşi autor, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, 1883, p. 105 şi urm.

drept *Quante* în spațiu şi în timp, calitatea lor, care-şi găseşte expresia subiectiv-psihologică în senzație, este cuprinsă acum într-un concept pur şi doar aşa „realitatea" fenomenului devine obiectivă şi determinată din punct de vedere ştiințific.

„În toate fenomenele" – din acest motiv aşa formulează Kant principiul anticipațiilor percepției – *„realul, care este un obiect al senzației, are mărime intensivă, adică un grad"*.[56] Locurile goale din spațiu şi timp ar fi, ca urmare, similare cu omogenitatea obişnuită a spațiului şi a timpului pur, şi de aceea, ca atare, n-ar putea fi diferențiate. Ele ar putea fi diferențiate doar dacă le-am umple cu un anumit *conținut* în funcție de care am gândi diferența dintre „mare" şi „mic", dintre „mai mult" şi „mai puțin". Simpla aprehensiune prin intermediul senzației umple însă, în sens strict, doar o clipă: unui „acum" indivizibil îi corespunde un conținut senzorial indivizibil care se poate schimba de la un moment la altul. „Fiind ceva în fenomen, a cărui aprehensiune nu este sinteză succesivă, care să meargă de la părți la reprezentarea totală, ea nu are decât mărime extensivă; absența senzației în aceeaşi clipă ar reprezenta această clipă ca vidă, prin urmare = 0. Ceea ce corespunde senzației în intuiția empirică este realitate (*realitas phaenomenon*); ceea ce corespunde absenței ei este negare = 0. Dar orice senzație e susceptibilă de diminuare, aşa încât ea poate descreşte şi astfel dispărea treptat. Prin urmare, între realitatea în fenomen şi negare este o înlănțuire continuă şi mai multe senzații intermediare posibile, între care este totdeauna o diferență mai mică decât diferența dintre senzația dată şi zero sau negarea totală. Adică: realul în fenomen are totdeauna o mărime [...], dar nu una extensivă."[57] De aceea toate senzațiile vor fi date, ca atare, doar a posteriori; însă proprietățile lor, faptul că au un grad şi, mai departe, că acest grad, întrucât suferă o schimbare, trebuie să se schimbe continuu, pot fi înțelese a priori ca fiind necesare. În acest sens se lasă aşadar „anticipată" natura empiricului, determinarea propriu-zisă a percepțiilor. „Este demn de reținut" –

---

[56] *Crp*, p. 190.

[57] *Idem*, p. 192.

astfel încheie Kant dezbaterea acestui principiu – „că nu putem cunoaşte a priori în mărimile în genere decât o singură *calitate*, anume continuitatea, iar că în orice calitate (în realul fenomenelor) nu putem cunoaşte nimic mai mult a priori decât *cantitatea* lor intensivă, anume că au un grad; tot restul rămâne în seama experienţei."[58] Ceea ce înainte era valabil în privinţa conceptului de mărime spaţială şi temporală este valabil acum despre conceptul de grad. Nici el nu ne oferă o caracteristică generală în ceea ce priveşte cunoaşterea lucrului, ci el este mai mult condiţia constitutivă sub care devin posibile instituirea şi diferenţierea obiectelor empirice.

Dacă, prin urmare, obiectul singular este luat doar în particularitatea sa, atunci, cu aceasta, el nu *umple* încă conceptul propriu-zis de „natură": deoarece sistemul naturii vrea să fie un sistem de *legi*, nevizând însă astfel obiectul izolat ca atare, ci raportul general al fenomenelor şi forma dependenţei lor reciproce. Cu aceste noi idei suntem conduşi spre o nouă grupă de principii care trebuie să enunţe premisele nu atât pentru instituirea obiectelor singulare, cât mai mult, pentru instituirea *raporturilor*. Dacă Immanuel Kant numeşte aceste principii „analogii ale experienţei", el foloseşte aici limbajul matematic al epocii în care termenul „analogie" era utilizat drept expresie generală pentru orice tip de *proporţie*. Dar proporţia fundamentală care trebuie stabilită aici este poziţia mutuală pe care o deţin fenomenele în spaţiu şi timp: aşadar, raportul obiectiv al simultaneităţii şi succesiunii lor. Pentru ca un astfel de raport să poată fi exprimat, pare mai întâi necesară includerea lucrurilor singulare, fiecare pentru sine, în spaţiu şi în timp, adică pare necesar a le atribui un anumit punct în diversitatea dată a spaţiului şi a timpului în genere, un punct care să le determine individual un „aici" şi un „acum". Ne lovim însă aici imediat de o dificultate tipică. Pentru a avea nevoie de spaţiu, în special de timp, ca fundament al determinării, ar trebui mai întâi să le deţinem pe ambele ca ordini absolute şi incontestabile. Ar trebui să ne fie dată o diviziune constantă a „locurilor", o succesiune constantă a „momentelor

[58] *Idem*, p. 196.

temporale” la care să putem raporta, precum la o scală fundamentală fixă, orice mişcare în spaţiu şi orice schimbare calitativă. Presupunând însă că o astfel de scală *ar exista*, putem noi să o *cunoaştem* în vreun fel oarecare? Newton vorbeşte desigur despre timpul absolut, adevărat şi matematic, care, în sine şi datorită naturii sale, curge uniform şi fără raportare la vreun obiect exterior. Dacă admitem însă această explicaţie a sa, atunci şi *momentele* acestui timp uniform pot fi deosebite independent de orice raportare la obiectele fizice? *Cunoaştem* noi nemijlocit clipele şi succesiunea lor? Sau nu cumva, mai mult, orice cunoaştere pe care credem că o deţinem în această privinţă provine din cunoaşterea *conţinuturilor* spaţio-temporale şi din relaţia dinamică pe care o asumăm între ele? Nu ne putem pronunţa în acest sens doar pe baza unui „unde” absolut şi a unui „când” absolut al lucrurilor; ci invers, forma acţiunii pe care o presupunem între ele pe baze empirice sau pur deductive este cea care ne permite să le atribuim o anumită ordine în spaţiu şi în timp. Bazându-ne pe legea gravitaţiei, deci pe o teorie despre împărţirea şi dependenţa „forţelor”, noi proiectăm mental imaginea cosmosului aşa cum există el în spaţiu şi aşa cum a evoluat în timp. În această construcţie teoretică, se distanţează spaţial şi temporal multe elemente care, în prima percepţie sensibilă, în simpla simultaneitate şi în succesiunea impresiilor, se atingeau direct (aşa cum, de exemplu, noi raportăm lumina stelelor fixe, într-o interpretare pur intelectuală, la un „obiect”, amprenta pe care ele o lasă asupra noastră fiind similară cu cea a unui corp prezent oarecare); pe de altă parte, multe elemente separate în senzaţie vor fi concepute şi transformate într-o unitate prin *judecata* ştiinţifică obiectivă.

Dacă în acest fel se arată însă că ordinea *specifică* pe care o atribuim conţinuturilor în spaţiu şi în timp se bazează întotdeauna pe anumite legi speciale ale acţiunii pe care le asumăm între ele, din punct de vedere transcendental, această viziune trebuie acum generalizată. În privinţa timpului distingem trei determinaţii fundamentale diferite, doar trei moduri prin care ideea de timp se desăvârşeşte:

permanența, succesiunea şi *simultaneitatea*. Trebuie să înțelegem că aceste trei determinații nu sunt date în mod direct, că nu pot fi „citite" pur şi simplu pornind de la impresii, ci că fiecare dintre ele, pentru a fi inteligibile pentru noi, necesită o anumită *sinteză a intelectului*, care, la rândul ei, constituie o premisă generală pentru forma experienței înseşi. „De aici trei reguli ale tuturor raporturilor temporale ale fenomenelor, după care existența fiecăruia din ele poate fi determinată în raport cu unitatea oricărui timp, reguli care preced orice experiență şi o fac mai întâi posibilă."[59] Aceste trei reguli sunt prezentate de către Kant în cele trei „analogii ale experienței". Doar pe baza lor ajungem în genere la determinarea raporturilor temporale *obiective*: asta înseamnă că nu ne lăsăm exclusiv în voia şirului accidental de impresii care se produc în noi, conform jocului asocierii, diferit de altfel pentru fiecare individ, în funcție de condițiile particulare în care el se află, ci că putem emite judecăți universal-valabile despre raporturile temporale. De exemplu, pentru a constata în mod obiectiv apariția unei schimbări, nu este suficient să aşezăm diferite conținuturi şi să le fixăm direct de anumite momente temporale – căci timpul şi momentul ca atare nu sunt obiecte ale percepției posibile –, ci, în acest scop, trebuie să indicăm în *fenomenele însele* un element permanent şi invariabil, prin raportare la care să putem constata schimbarea prin alte determinații. Această idee despre ceva relativ constant şi relativ schimbător în fenomene, această categorie a „substanței" şi „accidentului" devine astfel condiția necesară – *sine qua non* – sub care se conturează pentru noi, din întregul reprezentărilor noastre în genere, conceptul de unitate a timpului, de durată în schimbare. Permanentul este „substratul reprezentării empirice a timpului însuşi, substratul care, el singur, face posibilă orice determinare de timp."[60] Care parte, ce cantitate (*quantum*) din natură trebuie privită ca invariabilă? Aceasta rămâne desigur o întrebare a cărei soluționare trebuie să o lăsăm în seama observației propriu-zise – faptul că în genere trebuie asumată însă

---

[59] Crp, p. 197

[60] *Crp*, p. 201.

o oarecare cantitate care să se mențină în acest fel constantă constituie o premisă fundamentală fără de care conceptul de „natură" şi de cunoaştere a naturii s-ar dărâma pentru noi.

Acelaşi raționament este valabil pentru relațiile de cauzalitate şi acțiune reciprocă, puse în discuție în cea de-a doua şi în cea de-a treia „analogie a experienței". Critica senzualistă a noțiunii de cauzalitate prin Hume pornea de la contestarea valorii obiective şi necesare a acesteia, încercând să reducă tot conținutul ei la un enunț despre succesiunea mai mult sau mai puțin regulată a reprezentărilor. Potrivit acestei concepții, înlănțuirea fenomenelor pe care credem că o surprindem în ideea cauzalității nu înseamnă decât că, adesea, acestea se succed neîncetat şi, astfel, pentru „imaginația" noastră, sunt amestecate într-un complex de reprezentări relativ stabil. Dacă această viziune este combătută din temelii, atunci asta se poate întâmpla doar prin acea turnură a întrebării, tipică pentru filosofia transcendentală. Trebuie demonstrat faptul că nu regularitatea cu care se succed senzațiile şi reprezentările noastre produce conceptul de cauzalitate, ci, invers, că doar ideea şi revendicarea unei reguli pe care să o aplicăm percepțiilor ne permit să reliefăm, dintr-un flux permanent, anumite „plăsmuiri", anumite legături obiective necesare, şi astfel, să dăm reprezentării noastre un „obiect". Asta pentru că, în realitate, dacă cercetăm tipul reprezentărilor noastre în funcție de raportarea la un obiect şi valoarea logică ce le-ar reveni astfel, vom afla atunci „că acest raport nu constă în altceva decât în aceea că face necesară legătura reprezentărilor într-un anumit mod şi le supune unei reguli; invers, numai prin faptul că o anumită ordine e necesară în raportul cronologic al reprezentărilor noastre, li se conferă o semnificație obiectivă."[61] Însă tocmai asta face conceptul de cauzalitate; căci dacă pun două fenomene, **a** şi **b**, în relația cauză–efect, acest fapt nu înseamnă decât că trecerea de la unul la altul nu se realizează întâmplător (aşa cum, de exemplu, în vis sau în fantezie, putem muta elemente singulare precum pietricelele unui caleidoscop şi le putem grupa după bunul-plac într-un mod sau

---

[61] *Idem*, p. 210.

altul), ci că ea se supune unei reguli fixe, conform căreia **b** trebuie să-i succeadă întotdeauna şi cu necesitate lui **a**, nu însă că **b** se poate întâmpla şi înaintea lui **a**. Aşadar, plasând un raport empiric dat sub conceptul cauzalităţii, am fixat astfel şi determinat *univoc* ordinea temporală în succesiunea elementelor sale. „Să presupunem că un eveniment nu e precedat de nimic căruia el ar trebui să-i urmeze în conformitate cu o regulă; atunci orice succesiune a percepţiei nu ar fi determinată decât în aprehensiune, adică numai subiectiv; dar prin aceasta nu ar fi deloc determinat obiectiv ce anume trebuie să preceadă şi să succeadă percepţiilor. Nu am avea în acest fel decât un joc de reprezentări, care nu s-ar raporta la niciun obiect, adică prin percepţia noastră un fenomen nu ar fi distins deloc de oricare altul sub raportul timpului [...] Eu nu voi spune deci că două stări se succed într-un fenomen, ci doar că o aprehensiune urmează alteia, ceea ce e numai ceva *subiectiv* şi nu determină un obiect, prin urmare nu poate fi valabilă pentru cunoaşterea unui obiect oarecare [...] E vorba deci să arătăm [...] că noi nu atribuim niciodată, nici chiar în experienţă, obiectului succesiunea [...] şi nu o distingem de succesiunea subiectivă a aprehensiunii noastre decât dacă avem ca principiu o regulă care ne constrânge să observăm această ordine a percepţiilor mai mult decât pe alta, *ba chiar că această constrângere este propriu-zis ceea ce face posibilă în primul rând reprezentarea unei succesiuni în obiect*".[62] Şi doar aşa este dezlegată problema lui Hume – „deşi contrară presupunerii lui".[63] În întreaga sa analiză psihologică, Hume presupusese fără preget un fapt: că în genere anumite impresii ar fi date într-o succesiune obiectivă şi regulată. Căci dacă lucrurile n-ar sta aşa, dacă ba **a** i-ar premerge lui **b**, ba n-ar fi legat de acesta sau ar apărea într-o altă succesiune – cu totul şi cu totul întâmplător –, ar fi imposibil atunci să se producă o „asociere" obişnuită între **a** şi **b**, o asociere a cărei condiţie este chiar apariţia repetată a aceloraşi conţinuturi empirice într-un raport identic.[64] Însă, deja în premisa unei succesiuni obiective de elemente empirice se manifestă conţinutul

[62] *Idem*, pp. 208-210.
[63] *Prolegomene*, p. 111, § 30.
[64] *Crp*, p. 141 şi urm.

propriu-zis al noţiunii contestate de cauzalitate – după cum obiectează Kant –, aşa încât orice scepticism ulterior cu privire la această noţiune nu se susţine. Doar prin aplicarea cauzalităţii, doar prin ideea unei reguli căreia i se subordonează „fenomenele” independent de conştiinţa spectatorului subiectiv, poate fi vorba „în noi” despre o succesiune în „natură” sau în „lucruri”, în contrast cu simplul mozaic al reprezentărilor. „Dar aici” – astfel observă Kant – „este la fel ca şi cu alte reprezentări pure *a priori* (de exemplu, spaţiul şi timpul), pe care nu le putem scoate din experienţă ca şi concepte clare decât fiindcă noi le pusesem în experienţă, pe care am constituit-o cu ajutorul acestor concepte.”[65] Pentru metafizica dogmatică, cauzalitatea este o putere obiectivă, un gen de *fatum* care îşi are originea în lucrurile însele sau în temeiul lucrurilor. Critica sceptic-psihologică suprimă această viziune; însă, la o privire mai atentă, ea plasează în locul constrângerii lucrurilor doar constrângerea ce ţine de mecanismul reprezentărilor şi al legăturilor dintre ele. Dimpotrivă, metodologia critică fundamentează necesitatea pe care o gândim în raportul cauză–efect pe o sinteză necesară a intelectului, graţie căreia impresiile disparate şi izolate se transformă în „experienţe”. Fireşte, ea nu poate asigura o altă obiectivitate, mai sigură şi mai stabilă; însă nici nu necesită una, întrucât principiul ei suprem spune că pentru noi există „obiecte” doar în experienţă şi graţie condiţiilor acesteia. Conceptul de cauză nu este obţinut mai întâi „din experienţă”, din succesiunile percepute, comparate şi concordante ale mai multor evenimente, adică pe baza impresiilor sensibile; mai mult, principiul cauzalităţii arată „cum în primul rând s-ar putea obţine de la ceea ce se întâmplă un anumit concept al experienţei.”[66]

A treia „analogie a experienţei”, numită de Kant „principiul simultaneităţii după legea *acţiunii reciproce* sau a *comunităţii*”, se bazează pe aceeaşi idee. „*Toate substanţele, întrucât pot fi percepute în spaţiu ca simultane, sunt într-o acţiune reciprocă universală*”.[67]

---

[65] *Idem*, p. 209.

[66] Pentru întreaga problematică, vezi *Crp*, p. 205 şi urm.

[67] *Crp*, p. 218.

Căci, aşa cum obiectivarea succesiunii era posibilă doar prin faptul că legam elementele, a căror succesiune trebuia considerată necesară, printr-o regulă cauzală, tot aşa obiectivitatea *„simultaneităţii"* poate fi garantată doar prin faptul că ambele elemente, despre care afirmăm acest raport, se află într-o relaţie dinamică, pe baza căreia unul este atât cauză, cât şi efect al celuilalt. Câtă vreme ne lăsăm exclusiv în voia fluxului senzaţiilor şi al impresiilor, nu există pentru noi, în sens strict, nicio „simultaneitate": căci „aprehensiunea" noastră este exclusiv ceva curgător şi succesiv, în cadrul căreia un conţinut poate „exista" doar dacă înlătură conţinuturile care existau înaintea lui. „Sinteza imaginaţiei în aprehensiune nu ar prezenta deci fiecare din aceste percepţii decât ca existând în subiect când cealaltă nu este, şi reciproc, dar nu că obiectele sunt simultane, adică atunci când unul este, este şi celălalt în acelaşi timp [...] Prin urmare, e necesar un concept al intelectului despre succesiunea reciprocă a determinărilor acestor lucruri care există simultan exterior unele faţă de altele, pentru a spune că succesiunea reciprocă a percepţiilor e întemeiată în obiect şi pentru a ne reprezenta astfel simultaneitatea ca obiectivă."[68] Caracteristica generală a acestui concept al intelectului este deja stabilită prin principiul precedent. Forma „acţiunii" sau cea a dependenţei funcţionale este cea care ne dă „cauza" pentru acceptarea unei anumite legături temporale în obiectul însuşi. Aici, însă, elementele nu se află, cum era cazul relaţiei de cauzalitate, într-un raport de dependenţă unilaterală, astfel încât un element **a** „presupune" un element **b**, atât în sens temporal, cât şi obiectiv, ci trecerea între ele, dacă vrea să fie „în acelaşi timp", trebuie să se producă atât de la **a** la **b**, cât şi de la **b** la **a**. Ajungem astfel la un sistem de cauzalitate în care ambele elemente sunt concepute astfel încât să se poată trece de la unul la altul, şi invers. Un asemenea sistem apare de exemplu în conţinutul ecuaţiilor fizico-matematice care se deduc din legea newtoniană a gravitaţiei. Prin această lege, fiecare componentă a

[68] *Ibidem.*

cosmosului, în poziția și mișcarea sa spațială, este privită drept funcție a celorlalte componente, și invers. Și doar în această acțiune reciprocă universală, realizată de la masă la masă, se constituie pentru noi întregul obiectiv al spațiului fizic și ordonarea și divizarea părților sale componente.[69]

Însă, acest ultim mare exemplu, care pentru Kant a însemnat de timpuriu adevăratul prototip al oricărei cunoașteri naturale, este în același timp și un indiciu pentru faptul că, odată cu principiul pe care-l examinăm aici, sarcina determinării obiectului naturii a ajuns la final. Principiile care urmează și care sunt sintetizate de Kant sub numele de „postulate ale gândirii empirice" nu mai adaugă de fapt nimic nou. Căci ele nu vizează – după cum arată deja acest nume – conținutul fenomenului obiectiv, ci mai degrabă raportul în care ne situăm față de el în gândirea empirică. Dacă vom considera un conținut ca fiind „posibil", „empiric-real" sau „necesar", acest lucru nu schimbă nimic în natura sa ca atare și nu-i adaugă conceptului său nici măcar o singură trăsătură nouă; acest fapt vădește însă o *poziție* diferită pe care i-o acordăm în întregul cunoașterii noastre. Astfel, și categoriile modalității, în care își găsește expresia această instituire tripartită, au în sine particularitatea: „că nu augumentează cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate, nu exprimă decât raportul față de facultatea de cunoaștere. Când conceptul unui obiect este deja cu totul complet, eu totuși mai pot întreba despre acest obiect dacă el este numai posibil sau și real, sau în cazul în care este real, dacă este și necesar. Prin aceasta nu sunt gândite mai multe determinări în obiectul însuși, ci se pune numai problema de a ști care este raportul acestui obiect (cu toate determinările lui) față de intelect și folosirea lui empirică față de judecata empirică și față de rațiune (în aplicarea ei la experiență)."[70] De aceea, la o privire mai atentă, raportarea la „intelect" înseamnă raportarea la sistemul *experienței*, singurul în care obiectele pot fi cunoscute ca obiecte date și, astfel, și ca obiecte „reale", „posibile" sau „necesare".

---

[69] *Idem*, p. 218 și urm.

[70] *Crp*, p. 223.

Ceea ce coincide cu condiţiile *formale* ale experienţei (în ce priveşte intuiţia şi conceptele) – aşa sună acum cele trei postulate ale modalităţii – este *posibil*; ceea ce se acordă cu condiţiile materiale ale experienţei (ale senzaţiei) este *real*; ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condiţiile *universale* ale experienţei este (sau există) *necesar*. Ştim că aici, în niciun caz, nu trebuie definit conceptul formal-logic al posibilului, realului şi necesarului, ci că punerea în opoziţie a celor trei niveluri rezultă pe baza unui interes cognitiv cu totul şi cu totul *specific*. „Posibil", conform „logicii generale", ar fi orice conţinut care n-ar avea nicio trăsătură contradictorie şi nicio contradicţie internă; însă, după acest criteriu, asigurarea că nu acesta este cazul aici este departe de a fi suficientă. Căci şi fără o astfel de deficienţă formală, un anumit conţinut poate fi totuşi pentru noi complet vid, încât să nu definească clar niciun obiect al cunoaşterii. Astfel, în conceptul unei figuri formate din două linii drepte nu există nicio contradicţie, deoarece noţiunile a două linii drepte şi intersectarea lor nu conţin nicio negare a unei figuri. Şi totuşi, acest concept nu va defini nicio *imagine* particulară, diferită din punct de vedere spaţial de altele. Pentru a ajunge la o astfel de imagine, trebuie să mergem mai departe, de la regulile analitice ale logicii la condiţiile sintetice ale construcţiei în intuiţia pură. Şi nici acordul cu aceste ultime condiţii nu este încă suficient pentru a rezulta sensul complet şi *concret* al posibilului ce trebuie definit aici. Acesta va rezulta mai degrabă doar dacă ajungem să înţelegem că sinteza *pură* a spaţiului ca atare este conţinută cu necesitate în orice sinteză *empirică* a percepţiilor, prin care apare pentru noi noţiunea unui „lucru" fizic-sensibil: că, aşadar, de exemplu, actul prin care proiectăm la nivel imaginar figura unui triunghi este perfect identic cu cel pe care-l facem în aprehensiunea unui fenomen, în scopul de a-l transforma într-un concept al experienţei.[71] Prin urmare, nu satisfacerea unei anumite condiţii, ci satisfacerea *oricăror* condiţii, considerate esenţiale pentru obiectul experienţei, duce la stabilirea unui autentic concept al „posibilului".

---

[71] *Idem*, p. 226.

Desigur, primul principiu modal afirmă doar valoarea condițiilor „formale" ale experienței, ale intuiției pure și ale conceptului pur al intelectului. Dimpotrivă, dacă mergem mai departe, de la afirmarea posibilului la afirmarea „realului", ajungem de fapt la un cu totul alt factor de cunoaștere. Nici prin conceptul pur, nici prin intuiția pură nu ne este dată o realitate *in concreto*, un lucru particular concret; căci în simpla noțiune a unui lucru nu poate fi întâlnită nicio trăsătură a existenței sale, și în ceea ce privește sinteza constructivă prin care apar pentru noi figurile geometrice, nici măcar ea nu ajunge vreodată până la determinațiile *individuale* pe care le vizăm când vorbim despre „existența" unui obiect specific. Noi construim „triunghiul" sau „cercul" ca pe o schemă [un model general] ce poate fi realizată în exemplare infinite și diferite; îndată însă ce dorim să reliefăm din acest conținut posibil un caz singular real, îndată ce concepem o figură în toate particularitățile sale, cum ar fi lungimea laturii sau mărimea unghiului, sau determinarea poziției sale „actuale", a poziției sale în spațiul absolut, noi trecem de fapt dincolo de problematica și bazele cunoașterii matematice. Doar senzația permite o astfel de instituire a particularului. „Postulatul cu privire la cunoașterea *realității* lucrurilor reclamă *percepție*, prin urmare senzație de care suntem conștienți; el nu reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conștienți de obiectul însuși, a cărui existență trebuie să fie cunoscută; dar reclamă totuși un acord al acestui obiect cu o oarecare percepție reală după analogiile experienței, care reprezintă orice legătură reală într-o experiență în genere."[72] Astfel, pentru a fi real, „existent", nu este necesar ca un conținut să fie sensibil; el trebuie să demonstreze însă, cel puțin cu o percepție oarecare dată, acea legătură pe care o numim [în sens larg] sistemul și ordinea cauzalității empirice. De exemplu, existența unei materii magnetice care pătrunde toate corpurile nu se arată, bineînțeles, în senzația nemijlocită; este suficient însă dacă este „revelată" pe baza datelor observabile (cum ar fi de exemplu atracția piliturii de fier), apelând la legile cauzalității. Raportarea

---

[72] *Ibidem.*

percepţiilor la astfel de legi şi, invers, raportarea legilor la percepţie este aşadar ceea ce constituie pentru noi caracteristica fundamentală propriu-zisă a realităţii empirice. „Că ar putea exista locuitori în lună, deşi niciun om nu i-a văzut vreodată, trebuie fără îndoială admis, dar acest lucru înseamnă numai atât: că în progresul posibil al experienţei noi am putea da peste ei. Căci tot ceea ce stă într-un context cu o percepţie după legi ale progresului empiric este real."[73] Nici pentru diferenţa între vis şi veghe nu avem vreun alt criteriu mai sigur decât cel fixat în aceste afirmaţii. Căci în alcătuirea conţinuturilor conştiinţei ca atare, în originalitatea reprezentărilor singulare ce ne sunt date într-o stare şi într-o alta, această distincţie nu se lasă demonstrată niciodată, întrucât aceste date sunt mai mult aceleaşi de ambele părţi; iar diferenţa decisivă este dată doar de faptul că noi, într-un caz, putem sintetiza totalitatea acestora într-un întreg legitim şi concordant în sine, în timp ce în celălalt caz, totalitatea rămâne pentru noi doar un conglomerat incoerent de impresii singulare.[74]

Astfel definit, postulatul realităţii se apropie nemijlocit de cel al necesităţii. Deoarece necesitatea, aşa cum este înţeleasă aici, nu este în niciun caz una formală şi logică în corelarea conceptelor, ci desemnează o valoare cognitivă plasată şi fundamentată în gândirea *empirică*, deci în gândirea naturii. Potrivit acestui mod de gândire, noi desemnăm însă un anumit fapt drept „necesar" nu afirmându-i exclusiv realitatea pe baza observaţiei, ci considerând această realitate drept consecinţa unei *legi* generale. În acest sens, de exemplu, regulile mişcării planetelor, în forma în care le-a enunţat Kepler, reprezentau mai întâi o simplă constatare; au fost ridicate însă la rangul de „necesitate" empirică când Newton a reuşit să găsească formula generală a legii gravitaţionale; doar pe baza acestei legi, acele reguli puteau fi deduse matematic, fiind considerate drept cazuri speciale. Este evident, fireşte, faptul că această necesitate nu este una „absolută", ci doar una „ipotetică". Ea are

[73] *Crp*, pp. 402-403.

[74] *Prolegomene*, p. 87.

valoare doar sub premisa că principiul pe baza căruia se face deducția – în cazul nostru legea newtoniană a atracției în raportul direct al maselor şi în raportul invers al pătratelor distanțelor – există şi este autentic. Astfel, existența obiectelor simțurilor nu poate fi cunoscută *a priori* în totalitate, „dar totuşi *relativ a priori* în raport cu o altă existență deja dată".[75] Prin urmare, atât în postulatul necesității, cât şi în cel al realității este vorba despre relația percepțiilor cu legile; însă în ambele cazuri această relație este una diferită. Dacă în primul caz are loc trecerea de la „particular" la „universal", în celălalt, drumul este invers; dacă în primul caz se face apel la o situație particulară, aşa cum se prezintă ea în senzație şi percepție, în cel de-al doilea, observația porneşte de la lege spre situația izolată. Principiul realității îmbracă astfel forma inducției fizice, cel al necesității, forma deducției fizice: trebuie să reținem însă că niciuna dintre ele nu constituie o metodă independentă, ci că se condiționează reciproc, doar în această corelație determinând forma completă a „experienței în genere". Înțelegem în acest context încă o dată poziția specifică pe care o ocupă postulatele modalității în cadrul sistemului principiilor sintetice: ele nu se mai raportează la lucruri, ci la complexul de metode empirice, cu scopul de a le stabili, pentru fiecare în parte, dreptul relativ şi semnificația în întregul cunoaşterii empirice.

4.

„Subiectivitatea", punctul de pornire al abordării transcendentale, a fost prezentată până acum într-un sens foarte clar, delimitat din punct de vedere terminologic. Ea nu înseamnă că pornim de la structura subiectului care cunoaşte, şi nici de la procesele psihologice prin care se constituie pentru acesta lumea senzațiilor, a reprezentărilor şi a complexelor de reprezentări. „Subiectivitate" înseamnă mai degrabă că oricărei definiri a obiectului cunoaşterii trebuie să-i preceadă definirea formei pure a cunoaşterii. Concepând

[75] *Crp*, p. 230.

„spaţiul” ca procedeu sintetic unitar, înţelegem şi legitimitatea figurilor geometrice şi fizico-geometrice; analizând metodologia experimentală şi arătând conceptele pure de mărime şi măsură, premisele generale ale permanenţei şi ale cauzalităţii, cunoaştem şi universalitatea şi validitatea obiectivă a judecăţilor de experienţă în chiar originea lor. De aceea „subiectul” despre care vorbim aici nu este altul decât „raţiunea” însăşi, în funcţiile sale fundamentale generale şi specifice. Şi doar în acest sens putem numi sistemul kantian un sistem „idealist”: idealul la care se referă şi pe care se bazează este cel al principiilor raţiunii; un cadru ideal în care toate rezultatele specifice şi deduse sunt oarecum deja prefigurate şi în care acestea trebuie să fie „a priori determinate”.

Nu cumva există însă şi un cu totul alt sens al „subiectivităţii”, care, deşi nu constituie punctul de plecare al *Criticii raţiunii pure*, pretinde cel puţin să fie luat în considerare aici? Şi nu există nici alte forme de „idealism” cunoscute suficient de istoria filosofiei şi în raport cu care noua formă trebuie să fie strict delimitată pentru a evita confuziile? Nicio problemă, în ceea ce priveşte *expunerea* ideilor, nu l-a preocupat atât de profund şi atât de mult pe Kant ca aceasta. A încercat în permanenţă să-şi delimiteze idealismul „critic” de cel „sceptic” sau „problematic” al lui Descartes, dar şi de cel „dogmatic” al lui Berkeley, a încercat să-şi protejeze ideile fundamentale, referitoare la determinarea „formei” experienţei, faţă de orice confuzie cu idealismul psihologic „comun” şi „material”. Dacă Immanuel Kant şi-a explicat însă orice confuzie de acest fel ca izvorând „dintr-o răstălmăcire aproape premeditată”[76] –, judecata istorică pură o plasează desigur într-o altă lumină. Căci un moment fundamental al „criticii raţiunii” este dat tocmai de faptul că ea conţine o nouă teorie a *conştiinţei* şi o nouă teorie a *obiectului*. Când contemporanii lui Kant au desprins mai întâi această primă componentă din întregul sistemului critic, când încercau să interpreteze acest întreg pornind de la ea, asta s-a întâmplat pentru că au regăsit în sistemul critic un aparat filosofic conceptual ce părea

[76] *Prolegomene*, p. 86.

că permite o legătură cu moduri de reprezentare cunoscute; căci în timp ce Kant, în „deducția obiectivă" a categoriilor – demonstrând că, de fapt, condițiile posibilității experienței sunt în acelaşi timp condiții ale posibilității obiectelor experienței –, era nevoit să creeze independent nu doar conceptele, ci şi expresia lor logică, în „deducția subiectivă" el apelează la conceptele curente ale psihologiei epocii. Hamann relatează într-o scrisoare către Herder, că opera principală a lui Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* [*Încercări filosofice cu privire la natura umană*], s-ar fi aflat pe masa lui Kant în timpul elaborării „criticii rațiunii".[77] S-ar putea naşte aşadar impresia că, în fapt, psihologiei empirice i s-ar fi creat un nou suport „transcendental"; că realitățile psihologice şi relațiile dintre ele ar fi traduse aici doar într-o altă limbă, una metafizică.

În realitate însă „critica rațiunii" se opune atât „idealismului" psihologic, cât şi „realismului" dogmatic –, întrucât nu vrea să fie nici *critică a conceptului de eu*, nici critică a conceptului de obiect. Metafizica psihologică, care şi-a găsit formularea istorică în sistemul lui Berkeley, este caracterizată prin faptul că susține certitudinea eului ca fapt originar, iar certitudinea „lucrurilor exterioare" exclusiv ca fapt dedus. În existența eului avem o existență nemijlocită şi neîndoielnică, în timp ce tot ceea ce numim realitate, cum ar fi existența lucrurilor în spațiu, depinde de realitatea primordială a eului. „Sufletul" [şi, la polul opus, spiritul infinit al lui Dumnezeu] constituie astfel singura realitate cu adevărat „substanțială". Ceea ce numim existență nu poate fi exprimat şi înțeles altfel decât drept conținut sufletesc, drept „cel care percepe" sau „cel care este perceput". Kant se distanțează de această concepție mai ales prin faptul că, pentru el, inclusiv *eul*, unitatea psihologică a conştiinței de sine, constituie un punct pe care deducția îl vizează, şi nu unul de la care ea porneşte. Judecând strict pe baza experienței şi a posibilității ei, şi nu din punctul de vedere al unei metafizici absolute, se dovedeşte că realitatea eului, prin mijloacele percepției şi ale gândirii empirice, nu are niciun primat şi nicio prerogativă în raport cu alte realități confirmate. Căci eul nu ne este dat originar ca

[77] Vezi Johann Georg Hamann, scrisoare către Herder, din 17 mai 1779, p. 83.

substanţă simplă, ci conceptul de eu se naşte doar pe baza aceleiaşi sinteze, a aceloraşi funcţii de unificare a diversului, prin care conţinutul senzorial devine conţinut empiric, „impresia" devine „obiect". Conştiinţa de sine empirică nu precede, temporal şi obiectiv, conştiinţa empirică a obiectului, ci, printr-un singur proces de obiectivare şi determinare, întregul experienţei se separă pentru noi în sfera „interioară" şi cea „exterioară", sfera „eului" şi cea a „lumii".[78]

Estetica transcendentală desemnase deja timpul drept „forma simţului intern, adică a intuirii noastre înşine şi a stării noastre interne".[79] De fapt, în această primă condiţie sunt incluse deja şi toate celelalte: căci acum se pune în discuţie doar faptul de *a analiza conştiinţa timpului însuşi*, pentru a contura în parte toate momentele determinante care o constituie. Dacă ne întrebăm pe ce se bazează posibilitatea de a gândi un *întreg* temporal ca unitate determinată, observăm foarte clar că aici există o problemă. În cazul spaţiului, această posibilitate poate fi uşor de înţeles: căci, conform conceptului de spaţiu, întrucât părţile sale trebuie să fie „simultane", nimic nu mai apare aici necesar în afară de a prelua şi în reprezentare ceea ce există simultan, pentru a avea o intuiţie despre o întindere spaţială determinată. Momentul temporal singular, dimpotrivă, este caracterizat tocmai prin aceea că este dat întotdeauna doar ca limită punctuală, trecătoare, între trecut şi viitor; deci că este de fapt prezent ca *singular*, excluzând de la sine toate celelalte momente. Real *este* aici doar „acum" – indivizibil şi prezent, în timp ce orice alt punct temporal trebuie privit ca ceva ce încă nu există sau ce nu mai este existent. Astfel, în mod evident, în sens obişnuit, nu mai este posibil aici niciun agregat, nicio sumă de elemente singulare: căci cum s-ar constitui o astfel de sumă dacă primul element dispare când trec la al doilea? Cu toate astea, dacă timpul trebuie instituit ca întreg, dacă totalitatea unui *şir întreg* trebuie instituită în timp – şi chiar aceasta constituie premisa necesară pentru acea unitate pe care o numim unitatea conştiinţei de

[78] Vezi *Crp*, „Respingerea idealismului", p. 227 şi urm.
[79] *Crp*, p. 82.

sine –, atunci cel puțin indirect trebuie să fie posibil să păstrăm momentul fără ca astfel să se piardă caracteristica generală a timpului: proces continuu şi trecere. Momentele temporale nu pot fi pur şi simplu instituite şi „aprehendate", ci trebuie repetate şi create din nou. „Sinteza apercepției" trebuie să fie activă simultan în unul şi acelaşi act fundamental indivizibil al „sintezei reproducerii".[80] Doar astfel prezentul îi poate urma trecutului, iar trecutul păstrat în prezent şi gândit împreună cu el. De fapt, chiar şi aşa, procesul temporal nu ar fi gândit încă drept unitate dacă reproducerea, înfăptuită fiind, nu ar fi *cunoscută* în acelaşi timp ca *reproducere*: adică, dacă ceea ce a fost instituit de mai multe ori şi în diferite momente temporale n-ar fi determinat totuşi şi ca *identic*. Unitatea sintezei intelectului trebuie să se realizeze în afara oricărei diversități a conținuturilor calitative ale senzației şi în afara oricărei diversități a pozițiilor, aşa cum este ea specifică intuiției pure. „Fără conştiința că ceea ce gândim este identic cu ceea ce am gândit cu o clipă mai înainte, toată reproducerea în seria reprezentărilor ar fi zadarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar aparține deloc actului prin care ea ar fi trebuit să fie produsă încetul cu încetul şi diversul acestei reprezentări n-ar constitui niciodată un întreg, fiindcă i-ar lipsi unitatea pe care numai conştiința i-o poate procura. Dacă, numărând, uit că unitățile pe care le am prezente înaintea ochilor au fost adăugate de mine succesiv unele la altele, nu aş recunoaşte producerea numărului mai mare prin această adăugare succesivă a unității la unitate, prin urmare nici numărul [...] Cuvântul «concept» ne-ar putea conduce de la sine la această observație. Această conştiință, una, este aceea care reuneşte într-o reprezentare diversul, intuit succesiv şi apoi şi reprodus. Această conştiință poate fi adeseori slabă, astfel încât noi o unim cu reproducerea reprezentării numai în efect, iar nu în actul însuşi, adică imediat; dar, cu toate aceste deosebiri, trebuie totuşi să se găsească totdeauna o conştiință, deşi îi lipseşte claritatea izbitoare, şi fără care conceptele şi, cu ele, cunoaşterea despre obiecte,

---

[80] *Crp*, p. 138 şi urm.

ar fi cu totul imposibile."[81] Doar în această ultimă fază a sintezei, în această „recogniţie în concept" se constituie pentru noi acel conţinut pe care, în calitatea sa de „*eu* constant şi permanent"[82], îl contrapunem fluxului şi schimbului impresiilor sensibile şi reprezentărilor. Dacă senzualismul credea că a dat explicaţia suficientă a conceptului de eu prin aceea că îl desemnase drept o structură relaxată de conţinuturi sufleteşti, drept o „legătură de percepţii", în acest sens îi stă la bază, după cum este demonstrat acum, o analiză brută şi incompletă. Căci, independent de faptul că până şi cea mai destinsă formă a legăturii ar conţine deja în sine o problemă cognitiv-critică, şi aici este din nou valabilă turnura transcendentală. Eul este la fel de puţin produsul obţinut din percepţiile singulare, constituind mai mult premisa generală a faptului că ceva poate fi desemnat în genere drept „percepţie". Doar *punctul de referinţă* identic al „sinelui" îi conferă particularului *semnificaţia* sa calitativă în calitate de conţinut al conştiinţei. În acest sens, eul *apercepţiei* pure constituie „corelatul tuturor reprezentărilor noastre", întrucât este posibil să le conştientizeze: „şi întreaga conştiinţă aparţine unei apercepţii pure atotcuprinzătoare, precum orice intuiţie sensibilă aparţine, ca reprezentare, unei intuiţii interne pure, anume timpului."[83] Unitatea timpului – în care şi pe baza căreia există pentru noi o unitate a conştiinţei empirice – este aşadar condusă aici spre condiţii generale; iar aceste condiţii, alături de principiile care decurg din ele, se dovedesc, la o analiză mai riguroasă, a fi *aceleaşi* pe care se bazează şi orice instituire de legături obiectiv valabile şi, cu aceasta, orice „cunoaştere despre obiect". Doar acum se explică raportul dintre experienţa internă şi cea externă, dintre „conştiinţa de sine" şi „conştiinţa obiectului". Niciuna dintre acestea nu constituie „jumătăţi" ale întregii experienţe, existente pentru sine, autonome, ci sunt legate de aceeaşi sumă de premise universal valabile şi logic necesare, iar prin această sumă sunt raportate indisolubil una la cealaltă. Acum nu ne mai întrebăm cum ajunge eul la lucrurile absolute,

[81] *Crp*, pp. 138-140.
[82] *Crp*, p. 144.
[83] *Crp*, p. 170.

nici cum lucrurile absolute încep să se comunice eului: căci ambele, atât „sinele”, cât şi „obiectul”, constituie pentru noi de-acum înainte expresia unei legități fundamentale a „experienței în genere”, desemnată prin conceptul apercepției transcendentale, doar prin a cărei mijlocire există pentru noi anumite conținuturi, fie ele ale simțului intern, fie ale celui extern.

Desigur, înțelegând greşit acest sens şi această origine a conceptului de eu, ne vom rătăci imediat printre toate problemele insolvabile care reapar în orice psihologie metafizică. Dacă încetăm să gândim „unitatea transcendentală a apercepției” în forma condiției pure; dacă încercăm să ne-o reprezentăm ca pe un lucru dat, existent pentru sine, păşim astfel pe drumul unei dialectici care apare acum tot mai dificil şi mai încâlcit cu fiecare pas pe care îl facem, cu fiecare concluzie pe care o tragem. Şi întâlnim această dialectică oriunde încercăm să transformăm un anumit raport, valabil doar *în cadrul* experienței şi doar pentru relaționarea componentelor sale singulare, într-o esență independentă, anterioară oricărei experiențe. Această transformare a unei relații pure într-o esență absolută nu ascunde fireşte nicio iluzie accidentală sau individuală pentru care ar fi responsabil subiectul individual empiric; ci aici avem de-a face cu o sofistică a rațiunii înseşi care nu poate fi evitată până când nu este complet descoperită de critica transcendentală şi pătrunsă în ultimele sale motive. Cu aceasta, criticii rațiunii i se oferă un nou câmp problematic. Dacă estetica şi analitica transcendentală vizau indicarea condițiilor *adevăratei* instaurări a obiectului care se produce în experiență şi prin intermediul principiilor acesteia, *dialectica transcendentală*, în sens invers, vrea să respingă „obiectele” false care se constituie prin transcenderea acestor condiții; dacă primele se doreau a fi „logica adevărului”, aceasta din urmă este „logica aparenței”.[84] Dacă aplicăm această delimitare conceptuală exclusiv la problema psihologică, vom urmări atunci să facem cunoscută aici iluzia care rezultă din ipostazierea funcției generale unitare a conştiinței într-o „substanță” particulară, simplă a sufletului. Toate paralogismele psihologiei

---

[84] *Crp*, p. 272.

raţionale, toate raţionamentele false ale teoriei metafizice pure a sufletului îşi au originea în această ipostaziere. Deoarece conceptul tradiţional al sufletului se bazează pe faptul că noi extragem o unitate, vizibilă în *şirul fenomenelor conştiinţei înseşi* şi a cărei necesitate este demonstrabilă în cadrul acestui domeniu, din întregul acestui şir şi o atribuim unui *substrat* originar, existent pentru sine, pornind de la care fenomenele particulare ale conştiinţei trebuie să reprezinte doar o succesiune mediată. Deci, în loc să gândim fenomenele doar în contextul lor, noi gândim acum în privinţa lor încă o „cauză" supraempirică, pornind de la care încercăm să explicăm şi să deducem diversitatea lor. Este instaurat un „ceva" simplu, indivizibil şi nemuritor, care, conform formei sale reice generale, este comparabil cu lucrurile din spaţiu, însă conform naturii sale specifice, trebuie să fie esenţialmente diferit de acestea, şi care, de aceea, în mod prezumtiv, poate intra cu acestea într-o relaţie doar accidentală şi suprimabilă. La baza acestei afirmaţii – şi, cu aceasta, la baza oricăror teze despre natura „imaterială" şi despre permanenţa sufletului – se află însă întotdeauna aceeaşi contradicţie insolvabilă. „Singurul text" al psihologiei raţionale este propoziţia „eu gândesc" care trebuie să poată însoţi desigur toate reprezentările noastre, întrucât ele doar prin ea – fie instituită expresiv în ele sau conţinută doar latent în ele – sunt explicate ca aparţinând uneia şi aceleiaşi conştiinţe de sine. Dar, prin această raportare a tuturor conţinuturilor sufleteşti la un punct central comun nu va fi spus nici măcar minimum despre faptul că există o existenţă constantă spre care ele sunt orientate şi nici nu va fi determinat nici măcar un singur predicat real care să aparţină acestei existenţe. Faptul că *noţiunea* de eu, gândită ca unitate constantă, identică cu sine, ar apărea mereu în orice act particular de reprezentare şi gândire, este fără îndoială cert; viziunea despre un obiect existent pentru sine care corespunde acestui concept nu va fi însă astfel obţinută. Orice consecinţă cu privire la substanţa reală şi metafizică a sufletului, pornind de la unitatea logică a funcţiei gândirii, semnifică mai mult o *εταβασισ εισ αλλο γενοσ*, o trecere nejustificată într-un alt domeniu de probleme. „De aici urmează că primul

raționament al psihologiei transcendentale nu ne aduce decât o pretinsă nouă cunoaştere, prezentând subiectul logic permanent al gândirii drept cunoaştere a subiectului real al inerenței, despre care noi nu avem şi nu putem avea nici cea mai neînsemnată cunoştință, deoarece conştiința este singurul lucru care face din toate reprezentările noastre idei şi în care, prin urmare, trebuie să fie întâlnite toate percepțiile noastre ca într-un subiect transcendental; şi în afară de această semnificație logică a eului, nu avem nicio cunoştință despre subiect în sine însuşi, despre ceea ce stă, ca substrat, la baza lui şi a tuturor ideilor. Totuşi, am putea admite ca valabilă judecata: *sufletul este substanță*, cu condiția de a ne da seama că acest concept nu ne duce câtuşi de puțin mai departe şi nici nu ne poate învăța niciuna din concluziile obişnuite ale psihologiei pretins raționale, ca de exemplu durata permanentă a sufletului în toate schimbările, şi chiar după moartea omului, că acest concept desemnează deci *o substanță numai în Idee, nu însă în realitate*."[85] Şi tocmai în aceasta constă activitatea conceptuală pe care trebuie să o desfăşoare dialectica transcendentală în acest punct: anume, ea transformă continuu determinațiile metafizice tradiționale ale substanței sufletului în determinații cognitive ale ideii sufletului. „Eul", „apercepția transcendentală" este constantă şi neschimbătoare; însă este doar o relație constantă *între* conținuturile conştiinței, şi nu substratul constant *din care* ele provin. El este „simplu" şi „nedivizat": acest lucru se raportează însă doar la actul sintetic al legăturii diversului care, desigur, poate fi gândit ca atare doar în mod complet sau deloc. De la indivizibilitatea acestui act la afirmarea unui lucru indivizibil care se află în spatele lui şi îi stă la bază, nu există mediere. De aceea, simplitatea sinelui meu (ca suflet) nu este *dedusă* din judecata „eu gândesc", ci ea se află deja în orice idee. „Judecata *eu sunt simplu* trebuie considerată ca o expresie nemijlocită a apercepției, aşa cum pretinsul raționament al lui Descartes: *cogito ergo sum*, este de fapt tautologic, întrucât acest *cogito* (*sum cogitans*) exprimă nemijlocit realitatea. *Eu sunt simplu* nu înseamnă însă nimic mai mult decât că această reprezentare *eu* nu cuprinde în sine nici cea

---

[85] *Crp*, pp. 306-307.

mai mică diversitate şi că este unitate absolută (deşi numai logică)."[86]

Problematica şi tendinţa fundamentală a dialecticii transcendentale se manifestă mult mai clar în critica conceptului de lume decât în critica conceptului de suflet. Desigur, mai întâi, pare că aici este ca şi cum analitica transcendentală ar fi soluţionat definitiv problema: căci ce spune conceptul de lume în plus faţă de conceptul de „natură" şi ce altceva este natura, conform principiului suprem al judecăţilor sintetice, dacă nu întregul experienţei posibile a cărei structură şi ale cărei legi au fost stabilite chiar prin sistemul principiilor pure ale intelectului? Vorbind însă despre *întregul* experienţei, anunţăm de fapt noua problemă care iese în afara barierelor analiticii. „Experienţa", a cărei posibilitate am pus-o sub semnul întrebării, n-a fost pentru noi un mod particular al lucrului, ci un „mod specific de cunoaştere". Ea înseamnă o sumă de procedee de care se serveşte ştiinţa, nu atât pentru a reproduce un real existent, cât pentru a da naştere legăturii universal valabile şi necesare a fenomenelor pe care noi o numim „adevărul" lor. Din acest punct de vedere, ea nu constituie însă pentru noi un produs finalizat, ci un proces care se configurează progresiv. Iar noi putem determina doar condiţiile acestui proces, şi nu sfârşitul său. Astfel, cunoaşterea noastră a experienţei va îmbrăţişa o direcţie univocă, deoarece progresul ei se realizează după metode universale fundamentale şi constante; sigur, nu putem stabili şi suma ei, şi întregul ei produs, ci accesibilă ne este aici doar o sumă de căi diferite ale determinării obiectului; scopul spre care ele trimit nu este însă atins vreodată de niciuna dintre ele. Dispunem astfel de formele fundamentale ale spaţiului şi timpului, pe baza cărora relaţionăm fenomenele în ordini ale simultaneităţii şi succesiunii. Pe baza conceptului [al intelectului] de cauză, extragem din diversitatea fenomenului anumite şiruri cauzale şi grupe de şiruri cauzale. Pe această cale nu vom atinge însă niciodată un punct final al determinării, întrucât nu numai că în orice şir particular un element trimite întotdeauna

[86] *Crp*, p. 314.

la un altul ce-i premerge, fără a ajunge vreodată la un element ultim, dar până şi atunci când înţelegem orice şir ca unitate şi vrem să înţelegem dependenţa lui de alte şiruri, rezultă pentru noi un complex de raporturi funcţionale tot mai noi care scapă oricărei încercări de determinare conceptuală şi care ne conduce într-un spaţiu nedeterminat. Într-o astfel de sumă de relaţii progresive, şi nu într-un întreg de date absolute, constă ceea ce numim experienţă. Cerinţele pe care în acest punct le formulează nu doar metafizica dogmatică, ci şi „realismul naiv" al concepţiei obişnuite despre lume, nu sunt cu aceasta în niciun caz satisfăcute. Căci această viziune este caracterizată tocmai de faptul că nu doar că vrea să gândească obiectul în determinarea progresivă, prin cunoaşterea experienţei, ci că presupune lumea ca totalitate a procesului acestei determinări. Chiar dacă noi, în cunoaşterea noastră empirică, o *înţelegem* doar parţial şi fragmentar, ea *există* totuşi ca un întreg desăvârşit în fiecare privinţă. Însă ce înseamnă – aşa întreabă acum critica transcendentală – acest „fapt de a fi existent"? Este clar că prin aceasta nu poate fi vizat faptul de a fi evident în senzaţia nemijlocită şi percepţie; căci aici trebuie accentuat că acea parte a existenţei care ne este dată în percepţia reală constituie totdeauna doar un fragment infim al „întregului". Cu aceasta, avem din nou în faţă o anumită formă şi formulă a *judecăţii* de obiectivitate în această afirmare a unei lumi existente şi ermetice. Această *judecată* trebuie înţeleasă cel puţin şi apreciată în particularitatea sa logică – chiar dacă ar trebui să combatem existenţa absolută a obiectului la care ea ne trimite.

Iar aici, din nou, de pe poziţia abordării transcendentale, trebuie să începem mai întâi cu recunoaşterea faptului că ecuaţia dintre „experienţă" şi „obiect", aşa cum a fost ea concepută şi înţeleasă până acum, nu conţine de fapt nicio soluţie definitivă şi univocă a problemei noastre. Deoarece necesitatea de a ieşi la nivel mental în afara a ceea ce este cunoscut şi dat empiric este incontestabilă. Dacă considerăm în sens critic experienţa ca un „produs" al intuiţiei şi intelectului, dacă izolăm în ea condiţiile singulare ale spaţiului, timpului, mărimii, substanţialităţii şi cauzalităţii etc., se

arată atunci, dacă scoatem în evidenţă oricare dintre aceste funcţii, că ea nu se epuizează niciodată într-un *rezultat* determinat. Cum, de exemplu, conform unei teze a esteticii transcendentale, infinitatea timpului nu înseamnă decât că orice mărime determinată a timpului este posibilă doar prin limitările unui singur timp care se află la bază, tot aşa fiecărei forme particulare a sintezei pure i se atribuie o infinitate analogă. Orice *Quantum* determinat poate fi gândit doar pe baza procedeului universal al instituirii cantităţii şi determinării cantităţii – orice caz particular de relaţie cauzală, doar ca „specificare" a principiului cauzal în genere. Graţie acestei infinităţi aflate deja închisă în forma sa pură logică, oricare dintre momentele constitutive ale cunoaşterii experienţei revendică utilizarea sa permanentă care iese în afara oricărei limite într-adevăr atinse. Orice *cauză* pe care o putem arăta în experienţă are doar o existenţă limitată şi relativă –, căci noi o putem institui întotdeauna doar prin aceea că o raportăm la o alta care a existat în trecut –, principiul şi conceptul *cauzalităţii* are însă valoare nelimitată. Faptul că acest principiu va fi aplicat, în completitudine sistematică, la întreg domeniul fenomenelor – că astfel, niciun fenomen ca aparent „ultim" şi de aceea ireductibil la un altul care ar încerca să-i împiedice cursul: acest fapt constituie o cerinţă ridicată de raţiunea însăşi şi fundamentată în ea. „Raţiunea", în sensul specific pe care-l are acest concept în dialectica transcendentală, nu semnifică decât însăşi această cerinţă. „Dacă intelectul poate fi o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experienţă sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da *a priori*, prin concepte, cunoştinţelor lor variate o unitate, care poate fi numită unitate raţională şi care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect."[87] Categoriile intelectului sunt doar mijloc pentru a ne conduce de la un condiţionat la altul, în timp ce conceptul transcendental al raţiunii vizează întotdeauna totalitatea absolută în sinteza condiţiilor şi de aceea nu sfârşeşte niciodată ca

---

[87] *Crp*, p. 250.

necondiționat în orice relație. „Astfel, rațiunea nu se raportează decât la folosirea intelectului, şi anume, nu întrucât el conține principiul experienței posibile (căci totalitatea absolută a condițiilor nu este un concept utilizabil într-o experiență, fiindcă nici o experiență nu este necondiționată), ci pentru a-i prescrie direcția spre o anumită unitate, despre care intelectul nu are niciun concept şi care urmăreşte să cuprindă într-un *tot absolut* toate actele intelectului cu privire la fiecare obiect."[88] Dar pretenția transcendentală îndreptățită aflată aici devine imediat transcendentă dacă se încearcă prezentarea ei în imaginea unui lucru absolut; dacă totalitatea existenței care constituie *sarcina* permanentă a cunoaşterii experienței este transformată într-un obiect existent şi dat. Ceea ce a fost văzut nu doar ca fiind permis, ci şi ca necesar, în calitate de maximă şi fir conducător pentru cercetarea empirică, apare acum ca un conținut care, la o analiză mai exactă, se descompune în momente contradictorii. Astfel, putem demonstra cu acelaşi drept logic despre lume, ca întreg dat, că ea are un început în timp şi o limită în spațiu, la fel, că este infinită atât în timp, cât şi în spațiu; cu aceeaşi concizie se lasă atunci dovedit că ea este compusă din substanțe simple, cât şi că diviziunea, în spațiul fizic şi în cel pur deopotrivă, nu ajunge vreodată la un final şi că, de aceea, simplul absolut este o idee irealizabilă.

Adevărata cauză a tuturor acestor antinomii ale conceptului de lume, al căror conținut şi semnificație sistematică au fost deja evidente în istoria evoluției gândirii kantiene[89], se lasă acum desemnată în toată pregnanța şi simplitatea, pornind de la premisele generale ale sistemului critic. Faptul că dintr-un concept pot fi deduse două determinații şi consecințe care se contrazic direct este posibil doar atunci când conceptul însuşi conține deja în sine o contradicție internă, în structura sa şi în sinteza originară pe care el se sprijină. În cazul nostru, însă, văzută mai îndeaproape, această contradicție rezidă în faptul că însuşi conținutul conceptului de

---

[88] *Crp*, p. 290.

[89] Vezi mai sus, capitolul al doilea.

lume este însoţit în genere de articol hotărât – că *lumea* este folosită ca *substantiv*. Deoarece întregul experienţei nu ne este dat niciodată ca o existenţă rigidă, închisă, ci ca o devenire; nu ca un rezultat ce se află în spatele nostru, ci ca un scop ce se află în faţa noastră. De aceea, „permanenţa” pe care i-o atribuim nu este fundamentată decât pe regula progresului însuşi, în care noi, începând de la singular, ne ridicăm la conceptul de lume în calitate de întreg complex al existenţei empirice. Desigur, în ceea ce o priveşte, această regulă are valabilitatea sa obiectivă; însă nu se lasă gândită în forma unui întreg reic ce ar fi dat simultan cu părţile sale. Ea nu poate defini *ce este obiectul*, ci *cum este organizată regresia empirică* pentru a ajunge la conceptele complete ale obiectului.[90] „Cu aceasta nu intenţionăm deci să spunem că seria condiţiilor unui condiţionat dat este în sine finită sau infinită, căci în felul acesta o simplă Idee a totalităţii absolute, care nu există decât în această Idee însăşi, ar gândi un obiect care nu poate fi dat în nicio experienţă, pentru că s-ar atribui unei serii de fenomene o realitate obiectivă independentă de sinteza empirică. Ideea raţională nu va prescrie deci decât sintezei regresive în seria condiţiilor o regulă, potrivit căreia ea înaintează de la condiţionat, prin intermediul tuturor condiţiilor subordonate între ele, spre necondiţionat, deşi acesta nu este niciodată atins. Căci necondiţionatul absolut nu se întâlneşte în experienţă.” În acest sens, ideea totalităţii este „regulativă”, şi nu „constitutivă”, deoarece conţine doar o prescriere despre ceea ce trebuie să se întâmple în regresie, însă nu conţine determinat şi anticipat ceea ce este dat în obiect înainte de orice regresie. Distincţia făcută astfel priveşte desigur doar reflecţia „transcendentală” asupra originii principiului, şi nu utilizarea lui reală empirică. „În cele din urmă, este de altfel tot una dacă spun: în progresia empirică pot întâlni în spaţiu stele care sunt de sute de ori mai îndepărtate decât cele mai îndepărtate pe care le văd, sau dacă spun: astfel de stele pot fi eventual întâlnite în spaţiul cosmic, chiar dacă niciodată nu le-a văzut sau nu

[90] Vezi *Crp*, pp. 411-412 şi pentru citatul care urmează.

le va vedea vreun om."[91] Deoarece faptul de a fi existent al unui obiect nu înseamnă, la o analiză mai atentă, nimic altceva şi nu poate însemna nimic altceva decât determinabilitatea sa, fie ea nemijlocită, fie mijlocită prin metodica empirică: prin senzaţia sau intuiţia pură, prin „analogiile experienţei" sau prin „postulatele gândirii empirice", prin principiile sintetice sau ideile regulative ale raţiunii. Dacă eu, conform acestui lucru, îmi reprezint toate obiectele existente în toate timpurile şi în toate spaţiile, eu nu le plasez în ele înainte de experienţă, ci această reprezentare este doar ideea despre o experienţă posibilă în caracterul ei absolut.[92] Această *idee* este ca atare indispensabilă; însă cade în contradicţii îndată ce izolăm şi ipostaziem conţinutul ei după bunul nostru plac, deci îndată ce, în loc să-l folosim şi să-l menţinem ca o linie directoare *în cadrul* cercetării empirice, inventăm un lucru care se află în afara oricărei relaţii cu ea, un lucru care să-i corespundă.

Cu această viziune este dată în acelaşi timp soluţia principală pentru acele probleme pe care *Critica raţiunii pure* le reuneşte în partea a treia şi cele care încheie dialectica transcendentală. Critica psihologiei raţionale şi a cosmologiei se alătură criticii teologiei raţionale: analiza ideii de suflet şi a ideii de lume se finalizează cu analiza ideii de Dumnezeu. Şi aici, conform liniei metodice generale, se arată că în ideea de Dumnezeu nu este gândită o esenţă absolută determinată, ci este instaurat mai mult un „principiu" caracteristic al experienţei posibile, şi cu aceasta, este produsă o relaţie mediată cu sarcinile generale ale cercetării empirice. Această cotitură conţine însă un paradox. Căci nu întregul sens al conceptului de Dumnezeu constă în „transcendenţa" sa? Nu constă el tocmai în faptul că este afirmată aici certitudinea unei esenţe primordiale care există independent de orice accidentalitate şi condiţionalitate a existenţei empirice finite? Se pare că în această semnificaţie a fost preluat conceptul de întreaga metafizică de până acum, începând cu Aristotel. Dacă nu există nicio esenţă care este „din sine" şi „prin

---

[91] *Crp*, p. 404.
[92] *Ibidem*.

sine" – aşa s-a concluzionat dintotdeauna – atunci nu poate fi gândită nicio existenţă a unui lucru mijlocit şi dependent; prin urmare orice realitate se dizolvă în genere în aparenţă lipsită de esenţă. Până şi lucrarea precritică a lui Kant *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes* se mişcă încă în întregime în cadrul acestei concepţii fundamentale; ea a consolidat-o, încercând să demonstreze că esenţa necesară nu este doar cauza a tot ceea ce este real, ci şi a oricărei existenţe posibile, a oricărui adevăr al relaţiilor conceptuale şi ideale.[93] Însă, din perspectivă critică, şi această observaţie trebuie să sufere acum o transformare. În loc de a merge de la un concept general al posibilului logic la conceptul special al posibilităţii experienţei, „experienţa posibilă" este văzută mai mult acum ca fundamentul care le poate împrumuta valoarea şi valabilitatea obiectivă tuturor conceptelor, în calitatea lor de concepte *de cunoaştere*. Şi cu aceasta este depăşit întregul mod ontologic de argumentare pe care se bazase până acum toată teologia raţională. Deoarece nucleul oricărei ontologii constă în aceea că argumentarea merge de la conceptul esenţei perfecte înspre existenţa sa: deoarece „existenţa" însăşi ar fi o perfecţiune care n-ar putea fi scoasă astfel din caracteristicile acestui concept, fără a se ajunge la contradicţie. Însă, din perspectivă transcendentală, se ştie de mult că „existenţa" nu este un predicat conceptual care ar exista alături de altele, ci că este o problemă a cunoaşterii care trebuie soluţionată progresiv cu toate mijloacele sale. Doar întregul acestor mijloace poate circumscrie ceea ce semnifică în genere pentru noi existenţa empirică. Aici nu este suficient nici simplul concept analitic-logic, nici intuiţia pură a spaţiului şi a timpului, şi nici senzaţia şi percepţia sensibilă; ci doar pe raportul de interdependenţă a tuturor acestor factori se întemeiază pentru noi experienţa şi, în ea şi prin ea, „obiectul". În sistemul principiilor sintetice, „postulatele gândirii empirice" au fixat în primul rând acest raport, iar dintre acestea, mai ales „postulatul realităţii" – cel care ne-a învăţat cum trebuie să interacţioneze senzaţia, intuiţia şi conceptul pentru a da

---

[93] Vezi capitolul al doilea, „Problema metodei metafizice".

drept rezultat un oarecare enunţ valabil despre un „existent". Ontologia, însă, scoate funcţia „gândirii" din acest întreg complex; ea vede gândirea, în loc de funcţie sintetică a legăturii, raportată la diversul intuiţiei, ca simpla descompunere analitică a unui conţinut conceptual dat. Astfel îi este interzis orice acces şi mers înspre „existenţă". Acum, doar printr-o *petitio principii* poate face un raţionament de la „posibil" spre „real"; din simplul motiv că ea, pornind în mod pur de la sine, nici nu cunoaşte şi nici nu înţelege *diferenţa* dintre posibilitate şi realitate. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili – asta dacă iau în considerare doar *conceptul* şi predicatele care pot fi deduse analitic din el. „Când gândesc [...] un lucru, oricare şi oricâte ar fi predicatele [...] nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru *este* [...] Dar dacă gândesc o fiinţă ca realitate supremă (fără lipsuri), rămâne mereu întrebarea dacă ea există sau nu. Căci deşi conceptului meu nu-i lipseşte nimic din conţinutul real posibil al unui lucru în genere, totuşi mai lipseşte ceva raportului cu întreaga stare a gândirii mele, anume că e posibilă cunoaşterea acelui obiect şi *a posteriori*. [...] Căci, prin concept, obiectul este gândit numai în acord cu condiţiile generale ale unei cunoaşteri empirice posibile în genere, pe când prin existenţă el este gândit ca fiind conţinut în contextul întregii experienţe; dacă deci prin legătura cu conţinutul întregii experienţe conceptul despre obiect nu este sporit câtuşi de puţin, gândirea noastră capătă prin el o percepţie posibilă în plus."[94]

Aşadar, raportul cu conţinutul experienţei şi „contextul" instituirilor şi judecăţilor sale este singurul care poate să justifice orice enunţ asupra realităţii. Cu aceasta, ne vedem trimişi de la dovezile „apriorice" ale ontologiei, dacă în genere existenţa lui Dumnezeu trebuie demonstrată, la formele aposteriorice de argumentare: la argumentul „cosmologic" şi „fizico-teologic". Primul rezultă din circumstanţa că noi, în cadrul şirului cauzelor lumii, ajungem întotdeauna doar de la o existenţă condiţionată şi dependentă

[94] *Crp*, pp. 460-461.

la o alta, că, deci, pe această cale, cauza absolută a *întregului şir* nu este niciodată vizibilă, că această cauză ar trebui căutată în afara şirului, în existenţa unei esenţe care, ca şi *„causa sui"*, nu mai există printr-o alta, ci prin ea însăşi. Al doilea, dintr-o ordine raţională şi conform scopului, evidentă în părţile singulare ale totalităţii şi în întreaga sa structură, trage concluzia unei inteligenţe supreme din care ea a fost originar produsă şi care o va menţine în existenţa sa ulterioară. Însă, independent de deficienţele logice interne ale acestor argumente pe care Kant le-a cunoscut şi descoperit deja de timpuriu[95], ele nu rezistă, căci doar aparent sunt autonome şi autosuficiente. În metafizica tradiţională, ele se dau ca sprijin şi completare a argumentului ontologic; însă, în realitate, ele îl presupun deja, după întregul său conţinut. Căci presupunând că pe calea argumentului cosmologic s-ar ajunge la o cauză supremă a lumii sau că, pornind de la finalitatea în cadrul fenomenelor, s-ar putea trage concluzia unei cauze raţionale a lumii, cu aceasta, nu s-ar dovedi totuşi că această cauză şi acest fundament al lumii ar fi identic cu ceea ce noi obişnuim să desemnăm prin conceptul şi numele de Dumnezeu. Pentru a ajunge la această identitate, nu doar la existenţa unei cauze ultime, ci şi la descrierea sa, la predicatele sale, ne vedem retrimişi la argumentul ontologic. Trebuie să încercăm să arătăm că esenţa absolut autonomă şi necesară este în acelaşi timp şi cea mai reală, că orice realitate şi perfecţiune este închisă în ea şi este deductibilă din ea. Cu aceasta, însă, este evidentă circularitatea; căci ceea ce se aduce aici pentru *adeverirea* argumentului ontologic rămâne fără *determinare* univocă atâta timp cât el nu va fi acceptat şi anticipat ca valabil.[96] Astfel, în general, critica argumentului ontologic descoperă din nou aici lipsa fundamentală pe care Kant i-o reproşează metafizicii de până acum: faptul că în ea nu este cunoscut exact şi pronunţat cu o conştiinţă clară raportul dintre experienţă şi gândire. Ideea care se închidea în mod pur în sine, pentru a ţese din sine realul, se vede în cele din urmă constrânsă să

[95] Vezi capitolul al doilea, „Problema metodei metafizice".
[96] *Crp*, pp. 462-476.

se conformeze acestui real, acceptând pe nesimțite anumite determinații empirice fundamentale în premisele sale; însă, pe această poziție, pe de o parte este tulburat și caracterul gândirii pure, iar pe de altă parte, conceptul pur al experienței este greșit.

De acum înainte dialectica transcendentală încearcă și în acest punct transformarea rezultatului negativ al criticii argumentului ontologic într-o idee pozitivă, reliefând în formula tradițională a conceptului de Dumnezeu un moment care, tradus din limbajul metafizicii în cel al filosofiei transcendentale, este semnificativ pentru caracteristicile experienței înseși și a procesului ei progresiv. În cadrul metafizicii, Dumnezeu este gândit ca esența cea mai reală, adică drept aceea care unifică în sine toate pozițiile și perfecțiunile pure, excluzând de la sine toate negațiile și lipsurile. În el este instituită doar existența absolută fără nicio non-existență: căci faptul că un lucru *este* ceva, în timp ce el *nu este* altceva, că lui îi revine un anumit predicat **a**, în timp ce alte predicate **b**, **c**, **d**... îi sunt refuzate, aceasta înseamnă că este gândit ca un lucru limitat și finit. Teza *omnis determinatio est negatio* desemnează strict caracterul și modalitatea acelei determinări care singură este posibilă aici, în domeniul existenței empiric-finite: instituind o astfel de existență, am separat-o de universul realității și i-am atribuit în cadrul acesteia doar o sferă limitată. Dimpotrivă, în Dumnezeu nu mai gândim nicio determinare singulară în contrast cu altele, ci gândim în el idealul desăvârșit al determinării universale. Cuprindem aici ideea despre un „ansamblu al oricărei realități" care „nu e numai un concept care cuprinde *sub el* toate predicatele, în ceea ce privește conținutul lor transcendental, ci un concept care le cuprinde *în el*; iar determinarea completă a fiecărui lucru se bazează pe limitarea acestui *tot* al realității, întrucât ceva din această realitate este atribuită lucrului, iar restul este exclus [...]".[97] Pentru această intenție a sa, însă, rațiunea nu are în niciun caz nevoie de *existența* unei astfel de esențe conforme idealului, ci doar de *ideea* acesteia. „Deci pentru ea idealul este prototipul (*prototypon*) tuturor lucrurilor, care toate, fiind copii imperfecte (*ectypa*), își scot de aici

[97] *Crp*, p. 447.

materia posibilităţii lor şi, apropiindu-se mai mult sau mai puţin de prototip, rămân totuşi totdeauna infinit de departe de el, pentru a-l ajunge. [...] Astfel, orice posibilitate a lucrurilor [...] este considerată ca derivată, şi numai posibilitatea lucrurilor care conţine în sine toată realitatea este apreciată ca originară. [...] Toată diversitatea lucrurilor nu este decât un tot atât de divers mod de a limita conceptul realităţii supreme, care este substratul ei comun, după cum toate figurile nu sunt posibile decât ca moduri diferite de a limita spaţiul infinit. De aceea, obiectul idealului lor, care îşi are sediul numai în raţiune, se numeşte şi *fiinţa originară* (*ens originarium*), iar întrucât nu are nicio altă fiinţă deasupra ei, se numeşte *fiinţa supremă* (*ens summum*), şi întrucât tot i se subordonează, ca fiind condiţionat, se numeşte *fiinţa fiinţelor* (*ens entium*)."[98] Însă, la fel cum spaţiul care „stă la baza" tuturor figurilor particulare nu trebuie gândit ca un lucru absolut, autonom, ci ca formă a intuiţiei pure, tot aşa trebuie înţeles acest „lucru al tuturor lucrurilor" instituit în conceptul de Dumnezeu, în sens transcendental, drept „formă": cu toate că o formă care aparţine unui cu totul alt cerc de valoare decât formele sensibilităţii şi decât conceptele pure ale intelectului. Conţinutul ei propriu-zis constă, la fel ca cel al tuturor ideilor raţiunii, în semnificaţia sa regulativă. Realul tuturor fenomenelor particulare ne poate fi dat doar *în singura experienţă atotcuprinzătoare* şi în contextul ei legitim. Faptul că acest „întreg" al experienţei premerge şi condiţionează toate instituirile empirice singulare constituia de fapt convingerea pe care se bazase, pentru *Critica raţiunii pure*, soluţia enigmei judecăţilor sintetice. Bineînţeles, acest întreg era gândit mai întâi ca o sumă de principii, însă în aceste principii şi pe baza lor, el este determinat simultan ca o sumă de *obiecte*. Noi nu putem fixa un obiect empiric *particular* altfel decât atribuindu-i „poziţia" în cadrul acestui sistem de obiecte ale experienţei posibile în genere şi gândindu-l în relaţie permanentă cu toate celelalte elemente (reale sau doar posibile) ale acestui ansamblu. Şi cu aceasta, am obţinut de acum înainte analogonul transcendental al conceptului metafizic de Dumnezeu ca cel al „celei mai reale

[98] *Crp*, p. 448.

esențe"; desigur, înțelegem însă în acelaşi timp că totalitatea la care ne vedem trimişi aici, ca premisă, nu este o totalitate a existenței absolute, ci dă doar expresie unui anumit postulat al cunoaşterii. Deoarece întregul calitativ al obiectelor experienței posibile nu este, asemeni întregului cantitativ pe care obişnuim să-l desemnăm prin numele de „lume", niciodată unul *dat*, ci întotdeauna doar un *întreg dat înspre a fi prelucrat*. Aparența dialectică a teologiei transcendentale ia naştere îndată ce noi – atraşi desigur de o iluzie naturală a intelectului – ipostaziem această idee a ansamblului oricărei realități, transformând dialectic „unitatea *distributivă* a folosirii experimentale a intelectului într-o unitate *colectivă* a unui tot al experienței, şi în acest întreg al fenomenelor gândim un lucru particular care cuprinde în sine întreaga realitate empirică, care apoi [...] este confundat cu conceptul unui lucru care se află în vârful posibilității tuturor lucrurilor, pentru a căror determinare completă el oferă condițiile reale." Se lasă diferențiate trei niveluri ale acestei false *reificări* dialectice: idealul ființei suverane reale este mai întâi *realizat*, adică în genere sintetizat în conceptul unui obiect, apoi *ipostaziat* şi, în cele din urmă, chiar *personificat*, în măsura în care îi împrumutăm inteligență şi conştiință de sine. Dar, din punctul abordării pur teoretice, întreaga idee, astfel formată, despre ființa divină şi autosuficientă se dizolvă într-o simplă „subrepțiune" transcendentală, într-o obținere prin tertipuri conceptuală prin care noi atribuim unei idei, ce serveşte doar regulii, realitate obiectivă.[99]

Cu această viziune ne situăm la sfârşitul „dialecticii transcendentale", al întregii structuri a *Criticii rațiunii pure* teoretice. Această critică trebuia să intermedieze condițiile generale şi necesare ale oricăror judecăți obiective şi, cu aceasta, ale oricăror instituiri obiectuale posibile în cadrul experienței. Reducând şi limitând obiectul empiric la aceste condiții, ea l-a determinat astfel ca obiect al „fenomenului". Deoarece, înțeles în sens pur transcendental, „fenomenul" nu înseamnă decât obiectul unei experiențe posibile – deci obiectul care nu este gândit „în sine" şi detaşat de toate funcțiile cunoaşterii, ci cel care este intermediat prin chiar aceste funcții,

[99] *Crp*, pp. 450-451.

prin formele intuiţiei pure şi ale gândirii pure şi „dat” doar pe baza acestora. Dacă am vrea să întrebăm acum ce ar fi obiectul dacă l-am gândi independent de toate aceste momente constitutive ale sale, dacă nu l-am mai gândi în spaţiu şi timp şi nici ca mărime extensivă sau intensivă, nici în raporturile substanţialităţii, cauzalităţii, ale schimbului reciproc etc., această întrebare nu conţine atunci ca atare, cum trebuie să fim de acord, nicio contradicţie internă. Căci o astfel de contradicţie ia naştere doar unde unific într-un concept şi *institui* împreună două predicate pozitive, opuse; însă aici nu am instituit nimic în genere, ci mai mult, am anulat condiţiile oricărei instituiri pe care le cunosc. Cu aceasta, rezultatul nu este o contradicţie, este însă nimicul pur, întrucât nu mai poate fi arătată nici cea mai mică *cauză* pentru ideea unui astfel de obiect, existent în sine, în afara oricărei relaţii cu legile de formare ale cunoaşterii. În semnificaţie analitică, după regulile logicii formale, ideea este posibilă, însă nu este valabilă, în semnificaţie sintetică, ca un conţinut real al cunoaşterii. Aceeaşi obiecţie continuă să existe doar dacă nu luăm în sens extins abstracţia conceptuală posibilă pornind de la condiţiile cunoaşterii – deci dacă nu gândim un obiect absolut în sensul că pornind de la el se vor deduce în genere toate principiile de formă ale cunoaşterii, ci că între ele se va presupune un alt *raport* decât cel care are loc în cunoaşterea dată a experienţei. Căci ceea ce cunoaştem ca experienţă se bazează pe acţiunea comună propriu-zisă a acelor doi factori fundamentali pe care critica îi numise sensibilitate şi intelect, intuiţie pură şi gândire pură. Dimpotrivă, despre ce fel de formă ar avea o experienţă în care unul dintre aceşti factori ar fi suprimat sau ar fi determinat complet diferit în relaţia sa cu cel de-al doilea, despre aceasta nu avem nicio idee pozitivă; nici măcar nu ştim dacă sub această premisă ar mai rămâne în genere vreo „formă” oarecare, o structură fixă, legitimă a experienţei. Căci doar relaţia dintre intelect şi intuiţie, şi nu fiecare dintre acestea, ca element şi substrat absolut, este ceea ce cunoaştem în realitate. Dacă desprindem gândirea pură din raportul în care se află cu sensibilitatea pură şi cea empirică, atunci conţinutul ei care se obiectivează ne scapă – astfel, după cum s-a spus, „sensul” său specific se pierde.[100]

---

[100] *Crp*, p. 240 şi urm.

Funcția unității ce se află în categoria pură ne dă ca rezultat un conținut pozitiv de cunoaștere doar prin aceea că ea se schematizează în forma spațiului și a timpului. Astfel, conceptul de mărime nu se lasă explicat altfel decât prin aceea că, în această explicație, acest „de câte ori" al instituirii este preluat dintr-o unitate pusă la bază: ceea ce semnifică însă acest „de câte ori" devine inteligibil doar dacă se recurge la repetarea succesivă, prin urmare la timp și la sinteza omogenului în timp. Tot așa, în conceptul de substanță, dacă aș lăsa la o parte în el momentul permanenței temporale, ar mai rămâne reprezentarea logică a unui subiect care nu poate fi niciodată predicat despre altceva; dacă un astfel de conținut ar putea fi dat însă ca obiect, fie el al experienței externe, fie al experienței interne, nu va fi în niciun fel lămurit prin această explicație pur formală. Același lucru este valabil în cazul conceptelor de cauzalitate și acțiune reciprocă, care, deopotrivă, au putut fi „deduse" de către noi, adică demonstrate în valabilitatea lor pentru indiferent care determinare a obiectului empiric, prin faptul că le-am raportat la intuiția spațio-temporală și le-am cunoscut ca premise pentru ordinea din cadrul acestora. „Cu un cuvânt, toate aceste concepte nu pot fi *justificate* prin nimic și posibilitatea lor *reală* nu poate fi demonstrată, dacă se face abstracție de orice intuiție sensibilă (singura pe care o avem) și nu mai rămâne decât posibilitatea *logică*, anume că conceptul (ideea) este posibil; dar despre care nu e vorba, căci problema constă în a ști dacă conceptul se raportează la un obiect și deci dacă el semnifică ceva."[101] Astfel, categoriile pure, fără condițiile formale ale sensibilității, nu au decât o semnificație transcendentală, nu pot fi însă utilizate transcendental (adică să iasă în afara posibilității experienței și a obiectelor acesteia). Dacă originea lor este apriorică, atunci modul în care le putem folosi este întotdeauna empiric: în sensul că sunt limitate la experiență „și că numai cu privire la condițiile generale ale unei experiențe posibile, principiile intelectului pur pot fi raportate la obiecte ale simțurilor, dar niciodată la lucruri în genere (fără a lua în considerare modul cum le putem intui)."[102] Conceptul unui „*noumenon*", adică al unui lucru

[101] *Crp*, p. 243, notă.
[102] *Crp*, pp. 243-244.

care nu trebuie gândit ca un obiect al simţurilor, ci trebuie gândit exclusiv prin intelectul pur, ca un lucru în sine, rămâne de aceea în fiecare caz un concept problematic, chiar dacă acceptăm posibilitatea sa logică. Obiectul astfel conceput – *noumen*-ul – nu este un *obiect inteligibil* pentru intelectul nostru, „ci un intelect căruia i-ar aparţine, ar fi el însuşi o problemă"[103], este un mod de cunoaştere despre a cărui posibilitate nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare. Un astfel de concept poate servi drept concept-limită pentru îngrădirea sensibilităţii (el explicând că sfera obiectelor *sale* nu coincide cu cea a obiectelor care pot fi gândite în genere), însă nu poate stabili niciodată ceva pozitiv în afara domeniului acesteia.[104]

În sens strict, *Critica raţiunii pure* nu ne poate conduce mai departe de această viziune, adică teoria despre noumenon „în sens negativ": ea se încheie aici şi chiar simpla privire în acel domeniu menit să ofere conceptului problematic o nouă semnificaţie pozitivă ne este refuzată. Desigur, Kant însuşi nu a evitat această privire; şi tot mai decisiv şi mai puternic se anunţă la el, în pofida tuturor barierelor şi încătuşărilor date prin divizarea tripartită a sistemului în domeniul raţiunii teoretice, al raţiunii practice şi al facultăţii de judecare, noua orientare a interogaţiei care nu mai este raportată la existenţă, ci la *ceea ce ar trebui să fie*, ca un autentic şi real „necondiţionat". Unul dintre lipsurile esenţiale ale *expunerii* kantiene în „critica raţiunii" l-a constituit faptul că n-a mai putut clarifica complet acest raport, ci doar a dat câteva indicaţii incerte în legătură cu acesta. Astfel, teoria kantiană despre „*noumenon*" şi despre „lucru în sine", în forma în care a apărut mai întâi în *Critica raţiunii pure*, se leagă de la început de o obscuritate, care, pentru înţelegerea ei şi pentru forma ei istorică ulterioară, ar trebui să-i fie fatală. Şi totuşi, nu trebuie să anticipăm aici noua formă şi noua soluţie a problemei „lucrului în sine" ce va apărea în *teoria kantiană a libertăţii*: căci teoria „fenomenului" ca atare, descompunerea

---

[103] *Crp*, p. 251.

[104] *Crp*, p. 250; pentru o imagine de ansamblu, vezi capitolul „Despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere în fenomene şi noumene", pp. 238-254.

sistematică a experienţei pure nu va mai fi prin aceasta afectată. Ea constituie un întreg ermetic care se sprijină pe premise independente, un întreg care poate şi trebuie conceput din perspectivă pur imanentă. Dacă în afara acestui cerc al existenţei empirice, singura care ni s-a dovedit până acum determinabilă, mai există încă un domeniu nu atât de obiecte, ci mai mult de valori obiective şi dacă nu cumva prin aceasta conceptul nostru transcendental de obiectivitate are parte de o îmbogăţire şi aprofundare a conţinutului său: aceasta constituie o întrebare la care îi poate răspunde definitiv doar etica şi estetica critică. Doar în cadrul acestora va fi descoperit sensul propriu-zis pozitiv al „noumenului", „datele" fundamentale pe care se bazează separaţia sensibilului de inteligibil, a „fenomenului" de lucru în sine, conform cauzelor lor ultime.

CAPITOLUL AL PATRULEA

Efecte imediate ale filosofiei critice. Prolegomene. – Ideile *lui Herder şi întemeierea filosofiei istoriei*

Cu o fermă hotărâre de voinţă, înainte de a împlini 57 de ani, Kant se angrenase iar în activitatea intelectuală ce viza Disertaţia din 1770. În mai puţin de câteva luni *Critica raţiunii pure* era gata: o realizare care, şi ca fapt pur literar, nu-şi are egal în întreaga istorie a spiritului. În acest interval al redactării, în această supremă concentrare a ideii şi a voinţei spre unicul scop de finalizare a operei, pentru Kant, orice întrebare cu privire la efectul pe care ea l-ar produce trebuie să fi fost lipsită de importanţă. La fel ca în anii de meditaţie solitară, el s-a dedicat exclusiv problemei înseşi, fără să se întrebe asupra mijloacelor prin care cititorul contemporan şi şcolile filosofice ar putea avea acces la ea. De fapt, a fost aşa cum spune afirmaţia împrumutată de la Bacon pe care a aşezat-o ulterior ca motto celei de-a doua ediţii a criticii raţiunii: „Asupra noastră păstrăm tăcerea; în ce priveşte însă lucrul despre care e vorba aici, dorim: ca oamenii să-l gândească nu ca pe o simplă opinie, ci ca pe rezultatul unei îndelungate străduinţe şi să fie convinşi că noi nu clădim temeliile unei secte filosofice ca oricare alta sau ale unei plăcute distracţii, ci pe acelea ale bunăstării şi ale demnităţii omeneşti”.[1] Totuşi, primele probe ale aprecierii pe care

---

[1] *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 17: De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri.

le-a găsit opera sa l-au scos imediat pe Kant din atmosfera și dispoziția în care lucrase la „critica rațiunii". Căci indiferent cum sunau acele aprecieri, ele coincideau în totalitate într-un punct: unde Kant crezuse că expune o problemă necesară și universal valabilă, comentatorii vedeau doar exprimarea unei „viziuni" individuale și a unei dogme. Fiecare se simțea atras sau îndepărtat de „critica rațiunii" în funcție de modul în care îi apărea această viziune, înrudită sau opusă; nu s-a găsit însă nicăieri nici cea mai mică înțelegere pentru faptul că întregul demers al lui Kant nu mai corespundea în niciun fel cadrului tradițional al școlilor filosofice. Unica preocupare a comentatorilor a constituit-o mult timp cum ar trebui gândit și denumit acest sistem: „idealism" sau „realism", „empirism" sau „raționalism". În raport cu această preocupare, Mendelssohn susținea mereu primatul critic, când, în binecunoscutele sale cuvinte, îl desemna pe Kant „atotdistrugătorul", anunțând astfel cel puțin sentimentul corect pentru distanța dintre el și filosofia tradițională. Însă, pentru Kant însuși, acest tip de concepție și de apreciere s-a conturat pe deplin doar în cronica apărută în așa-numitul *Göttingischen gelehrten Anzeigen* din 19 ianuarie 1782. Istoria acestei recenzii este cunoscută.[2] Christian Garve, un scriitor în general apreciat de filosofia populară a secolului al XVIII-lea, într-o călătorie ce l-a condus la Göttingen, își luase angajamentul să colaboreze mai mult cu periodicul *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, ca mulțumire pentru „multiplele dovezi de amabilitate și prietenie" ce i s-au acordat din partea acestuia. El s-a oferit să recenzeze *Critica rațiunii pure* pe care încă nu o citise, dar care totuși – după cum însuși relatează în scrisoarea sa către Kant din 13 iulie 1783 – „îi promitea o mare plăcere", după ce „micile scrieri anterioare ale

---

[2] Cel mai pe larg este tratată de Emil Arnoldt, „Vergleichung der Garve'schen und der Feder'schen Rezension über die Kritik der reinen Vernunft", în *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, partea I, Berlin 1908, pp. 9-76; vezi și Albert Stern, *Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kant's [,] Feder's und Garve's*, Leipzig 1884.

lui Kant îi făcuseră deja atât de multă".[3] Desigur, primele pagini pe care le-a citit trebuiau să-l fi convins de eroarea sa. De la început a întâmpinat foarte multe dificultăți. Prin studiile sale de până atunci, cu precădere în domeniul estetic și psihologic-etic, nu era pregătit în niciun caz pentru o lectură de acest fel și, în plus, suferea în acel moment și urmările unei boli destul de grave. Doar faptul că și-a dat deja cuvântul l-a făcut să continue și să întocmească un raport amănunțit pe care, în sfârșit, după ce îl modificase și prescurtase de mai multe ori, l-a trimis redacției revistei. Revista era condusă însă de un om al datoriei, neafectat în niciun fel de scrupulele și îndoielile pe care le simțise Garve în timpul lecturii „criticii rațiunii". Johann Georg Feder aparținea acelui cerc de profesori din Göttingen care aveau deja o opinie formată despre Kant. Când Christian Jacob Kraus, cu puțin timp înainte de apariția „criticii rațiunii", afirma în cadrul acestui cerc că Immanuel Kant ar avea în pupitrul său o operă care, cu siguranță, îi va face încă o dată pe filosofi să transpire de teamă, a fost întâmpinat cu râsete, primind drept răspuns că de la un „diletant în filosofie" cu greu s-ar putea aștepta la așa ceva.[4] Feder, având conștiința unui specialist și iscusit „redactor" în același timp, fără prea multe mustrări legate de chestiune, știa să potrivească fiecare articol după volumul și conținutul nevoilor revistei sale. Cu un scris energic, inclusiv recenzia „criticii rațiunii" a lui Garve a fost redusă acum la aproape un sfert comparativ cu versiunea inițială și schimbată din punct de vedere stilistic; pe de altă parte, însă, ample completări ale lui Feder aveau grijă ca cititorului să-i fie imediat indicat un anumit „punct de vedere" pentru studiul și înțelegerea operei kantiene. În acest sens, mijloacele sistematice de care s-a dispus aici erau cele mai limitate cu putință: ele vizau doar utilizarea rubricilor cunoscute ale istoriei filosofiei, așa cum se găseau ele în fiecare compendiu și încetățenite

---

[3] Christian Garve, scrisoare către Kant din 13 iulie 1783, în Kant, *Werke*, vol. IX, pp. 218-223; 219 (X, 308).

[4] Vezi Voigt, *Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus*, p. 87.

prin folosință. „Această lucrare" – aşa începe recenzia în formularea lui Feder – „care exersează întotdeauna intelectul cititorului ei, chiar dacă nu îl instruieşte mereu, care oboseşte adesea atenția până la istovire, îi vine câteodată în ajutor prin imagini fericite sau o răsplăteşte prin consecințe neaşteptate de interes general, este un sistem al idealismului înalt sau, cum îl numeşte autorul, al idealismului transcendental; al unui idealism care cuprinde în egală măsură spiritul şi materia, preface lumea şi pe noi înşine în reprezentări şi face ca toate obiectele să ia naştere din fenomene, prin aceea că încearcă să reducă intelectul la *un şir* al experiențelor, să extindă şi să lege în mod necesar, dar zadarnic, rațiunea *într-un* sistem al lumii întregi şi complet."[5] Pe baza acestor afirmații realizăm ce impresie trebuie să-i fi lăsat lui Kant această recenzie. Nimic din ceea ce el a spus despre ea, utilizând cele mai dure expresii, nu este prea mult, la o analiză pur obiectivă – s-a înşelat doar cu privire la faptul că, unde se pronunțau cu naivitate opinii mărginite şi înfumurate, el vedea intenția clară de denaturare şi interpretare greşită. Stimulat şi iritat de critica de la Göttingen, intenționa să dezvolte încă o dată, succint, dar pregnant, ideile fundamentale ale teoriei sale; se pare însă că şi această muncă forțată a dobândit imediat o semnificație universală: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa drept ştiință* s-a născut dintr-o replică la recenzia Garve–Feder.

Din punct de vedere istorico-literar, ne aflăm aici în fața crizei decisive a filosofiei germane a luminilor. Tipul de filosofie populară de până atunci, filosofia „intelectului uman sănătos", după cum îl reprezentase onest şi natural Garve, va fi distrus prin *Prolegomene*. „Dalta şi ciocanul" – se spune în *Cuvânt-înainte* – „pot servi, fără îndoială, la prelucrarea unei bucăți de lemn, dar pentru gravura în

---

[5] Christian Garve, „Critik der reinen Vernunft von Imm. Kant, 1781", în *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 29 (1782), pp. 40-48. [vezi *Prolegomene*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, p. 212, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.]

urmă avem nevoie de un ac anume făcut pentru aceasta."[6] Iar această artă subtilă de a face vizibile cele mai fine distincții și nuanțe ale conceptelor fundamentale ale cunoașterii, alături de raporturile lor generale, n-a fost exersată de către Kant însuși nicăieri cu o astfel de superioritate. În raport cu opera sa finalizată, avea acum o dublă calitate: cititor și critic; putea să-i prezinte acum, încă o dată, în mod complet, țesătura-i variată, și totuși, să indice firele principale care o mențin ca întreg. Dacă Immanuel Kant – după cum îi scrie lui Marcus Herz într-o scrisoare din ianuarie 1779 – „a meditat îndelung la principiile popularității în științe în genere [...], în special în filosofie"[7] –, problema pe care și-o pune el acum era rezolvată în același timp și teoretic, și practic. Căci în *Prolegomene* este întemeiată o nouă formă a popularității cu adevărat filosofice, este creată o introducere în sistemul criticii rațiunii care nu admite comparație în ceea ce privește claritatea și precizia. Nu reluăm aici conținutul lucrării; acesta trebuia deja înțeles din prezentarea ideilor fundamentale ale „criticii rațiunii", deoarece conține cea mai sigură și autentică interpretare a acesteia.* Pe lângă acest conținut obiectiv, *Prolegomenelor* le revine însă în evoluția lui Kant și o semnificație personală. Prin prisma a ceea ce realizase până atunci, se simțea dispus acum pentru o nouă activitate, și mai amplă. *Critica* sa nu este încă finalizată: începe să stabilească deja fundamentul pentru viitoarea „elaborare sistematică" în jurul celor trei critici. *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften* oferă în 1786 noul proiect al *filosofiei* kantiene *a naturii*. Lucrarea definea conceptul de materie, însă în spirit transcendental, esența materiei nu apare acum ca instituire originară, ci dedusă, iar existența *materiei* este doar o altă expresie pentru eficiența și legitatea *forțelor*. După conceptul ei pur empiric, materia se bazează pentru noi pe o anumită relație dinamică între atracție și respingere, pe un echilibru

---

[6] Vezi *Prolegomene*, ed. cit., p. 51.

[7] Scrisoare către Marcus Herz din ianuarie 1779, p. 189 (X, 230).

* Cassirer face trimitere aici la capitolul al treilea al lucrării, „Structura și problemele fundamentale ale *Criticii rațiunii pure*" (*n.t.*).

între atracţie şi repulsie. Nu trebuie să mergem cu analiza noastră mai departe şi, de fapt, ea nici nu poate pătrunde mai departe. Fiindcă aşa-numita esenţă metafizică a materiei, „ceea ce este pur şi simplu interior”, căreia îi mai premerge altceva, este doar un capriciu lipsit de fond; este „ceva despre care n-am putea înțelege ce ar fi, chiar dacă cineva ne-ar putea spune”. Ceea ce putem percepe empiric despre ea este exclusiv o proporţie matematică determinabilă a acţiunii înseşi: deci, fireşte, doar ceva comparativ-interior care, el însuşi, constă în raporturi exterioare.[8] Deja *Critica rațiunii pure*, în capitolul despre *analogiile experienței*, arătase modul în care se reglează aceste raporturi, cum se subordonează conceptelor generale de legi. *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften* oferă expunerea concretă a ideilor fundamentale dezvoltate aici. Această lucrare prezintă cele trei *leges motus* de la care a pornit Newton: legea inerţiei, a proporţionalităţii dintre cauză şi efect şi legea identităţii dintre acţiune şi reacţiune, ca expresii determinate ale principiilor sintetice generale de relaţie. Însă, pentru Kant, alături de această muncă asiduă la „metafizica ştiinței naturii” se află noua direcţie spre *metafizica istoriei*. În caietele din noiembrie şi decembrie ale aşa-numitei *Berlinische Monatsschrift* din 1784 apăruseră ambele tratate: *Ideea unei istorii generale în intenție cosmopolită* şi *Răspunsul la întrebarea: Ce este luminarea?*, iar acestora li s-a adăugat în 1785, în *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, recenzia primei şi celei de-a doua părţi a lucrării lui Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Se pare că aceste lucrări sunt doar ocazionale, scurte, repede schițate; şi totuşi, în ele este dat întregul fundament pentru noua concepţie despre esenţa statului şi despre esenţa istoriei pe care Kant a dezvoltat-o. De aceea, pentru evoluţia internă a idealismului german, acestor lucrări le revine o semnificaţie mult mai mică decât cea pe care o are *Critica rațiunii pure*. Mai ales de prima lucrare menționată, *Ideea unei istorii generale în intenție cosmopolită*, se leagă o

---

[8] Vezi *Critica rațiunii pure*, p. 234; pentru construcţia dinamică a materiei la Kant, vezi August Stadler, *Kants Theorie der Materie*, Leipzig, 1883.

amintire cu o semnificaţie universală, spiritual-istorică. Ea a fost prima scriere a lui Kant pe care a citit-o Schiller şi care l-a făcut să se decidă pentru studiul profund al teoriei kantiene.[9] Această scriere constituie însă o linie de demarcaţie importantă în întreaga evoluţie spirituală şi într-un alt sens. Pe de o parte, ea mai aparţine încă ideilor politico-istorice ale secolului al XVIII-lea, aflat pe terminate, în timp ce pe de altă parte, se anunţă deja în ea noile concepţii fundamentale ale secolului al XIX-lea. Kant mai vorbşte încă aici limba lui Rousseau: în argumentarea sistematică şi metodică a ideilor sale îl depăşeşte însă. Dacă Rousseau vede întreaga istorie a umanităţii drept o cădere din starea de nevinovăţie şi fericire, în care oamenii trăiau înainte de intrarea lor în societate, înainte de stabilirea relaţiilor sociale, pentru Kant, ideea unui astfel de stadiu primordial, privită ca stare de fapt, apare utopică, iar ca ideal moral, echivocă şi neclară. Deoarece etica sa îl trimite spre individ şi spre conceptul fundamental al personalităţii morale şi autolegiuitoare –, însă viziunea sa istorică şi filosofică conduce la convingerea că, doar în societate, sarcina ideală a conştiinţei morale de sine şi-ar putea găsi îndeplinirea reală empirică. Valoarea societăţii, evaluată prin fericirea individului, poate apărea ca mărime negativă; însă acest lucru demonstrează doar că acest punct al evaluării şi însuşi etalonul este ales în mod eronat. Adevăratul criteriu al acestei valori nu constă în ceea ce uniunea socială şi statală realizează pentru folosul individului, pentru siguranţa existenţei sale empirice şi a bunăstării sale, ci în ceea ce semnifică ea ca mijloc al educaţiei sale înspre libertate. Iar în această privinţă rezultă acum pentru Kant antiteza fundamentală care cuprinde în sine conţinutul întregii sale viziuni despre istorie. Teodiceea, justificarea morală internă a istoriei se produce dacă înţelegem că drumul către unitatea ideală autentică a speciei umane poate fi străbătut doar prin război şi dispută, iar către a fi autolegiuitor, doar prin constrângere. Din cauză că natura, „providenţa", a vrut ca omul să producă din sine tot ceea ce iese în

---

[9] Vezi Fr. Schiller, scrisoare către Gottfried Körner din 29 august 1787 [în *Briefe*, vol. I, pp. 396-406].

afara rânduielii mecanice a existenţei sale animale, ca el să nu participe la nicio altă fericire sau perfecţiune decât cea pe care el însuşi, independent de instinct, a creat-o prin propria-i raţiune – de aceea ea trebuia să-l plaseze într-o stare în care el, din punct de vedere fizic, era inferior oricărei alte creaturi. Ea l-a creat mai neajutorat şi mai lipsit de protecţie decât alte fiinţe, astfel încât tocmai această neajutorare să devină pentru el impulsul de a ieşi în afara limitării şi a izolării sale naturale. Nu un instinct social, aşezat de la bun început în oameni, a fost cel care a întemeiat primele uniuni sociale, ci nevoia a creat primele relaţii sociale, constituind şi mai departe una dintre condiţiile esenţiale pentru menţinerea şi trăinicia structurii sociale. Ceea ce expune lucrarea *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften* în privinţa corpului fizic este valabil, înţeles corect, şi pentru corpul social. Nici el nu va fi menţinut în mod simplu printr-o armonie interioară originară a voinţelor individuale, prin acea dispoziţie de bază moral-socială pe care se sprijinise optimismul lui Shaftesbury şi al lui Rousseau; ci permanenţa sa îşi are originea, ca şi cea a materiei, în atracţie şi respingere: într-un *antagonism al forţelor*. Această opoziţie constituie germenele şi premisa oricărei ordini sociale. „S-au produs atunci primii paşi adevăraţi de la incultură spre cultură, aceasta din urmă constând în valoarea socială a omului; talentele au fost dezvoltate din ce în ce mai mult, s-a format gustul, iar prin continua iluminare s-au pus bazele unui mod de gândire care, cu timpul, a putut transforma predispoziţia primitivă a naturii pentru diferenţierea morală în anumite principii practice, în sfârşit, transformând prin aceasta armonizarea patologic-forţată spre o societate într-un întreg moral. Fără acele caracteristici ale nesociabilităţii care pentru sine nu sunt tocmai agreabile, din care ia naştere rezistenţa, cea pe care fiecare trebuie să o întâlnească în mod necesar în pretenţiile sale egoiste, toate talentele ar rămâne ascunse în sămânţa lor pe vecie într-o viaţă arkadian-pastorală, în înţelegere absolută, autosuficienţă şi iubire reciprocă; oamenii, buni precum oile pe care le păstoresc, nu ar putea da vieţii lor o valoare mai mare decât o au aceste animale

de casă; ei nu ar umple golul creației cu privire la scopul ei ca natură rațională. Să mulțumim deci naturii pentru incompatibiliate, pentru vanitatea ce concurează invidioasă, pentru dorința ce nu poate fi satisfăcută niciodată de a avea sau de a stăpâni! Fără ele, toate predispozițiile naturale admirabile ale umanității ar dormi neevoluate pe vecie."[10] Astfel, răul însuşi este cel care, în cursul istoriei, trebuie să devină sursa binelui: aşadar, doar discordia este cea din care se poate produce armonia autentică, sigură, morală. Ideea propriu-zisă a ordinii sociale constă în faptul că voințele individuale nu sunt lăsate să coboare la o nivelare generală, ci trebuie menținute în specificul lor şi, cu aceasta, în opoziția lor – în acelaşi timp, însă, libertatea fiecărui individ trebuie determinată astfel încât să-şi găsească limita în libertatea celorlalți. Iar faptul că această determinare, ce nu poate fi obținută decât prin forță exterioară, este preluată în voința însăşi şi este cunoscută ca realizare a propriei sale forme şi a pretenției sale fundamentale: acesta este scopul etic al oricărei evoluții istorice. Aici rezidă cea mai dificilă problemă pe care trebuie să o stăpânească specia umană şi pentru care toate instituțiile externe politico-sociale, ordinea statală însăşi, în toate formele existenței sale istorice, constituie doar mijloc. De aceea, o încercare filosofică de a aborda istoria universală din acest punct de vedere şi, astfel, de a vedea în ea realizarea progresivă a unui „plan al naturii" care vizează alianța civilă perfectă în specia umană, nu doar că este posibilă, ci trebuie văzută ca necesară pentru această intenție a naturii. „O astfel de *justificare* a naturii – sau mai bine zis, a *providenței*" – aşa îşi încheie Kant această disertație – „nu este un motiv lipsit de importanță pentru a alege un punct de vedere special în modul de a privi lumea. Căci, cu ce ne ajută să slăvim măreția şi înțelepciunea creației în imperiul lipsit de rațiune al naturii şi să îl recomandăm contemplației, când partea din marea scenă care conține înțelepciunea supremă, care conține întâi de toate scopul – istoria speciei umane – rămâne o obiecție perpetuă, al cărei

[10] Imm. Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", în *Werke*, vol. IV, pp. 149-166.

aspect ne constrânge să ne întoarcem cu revoltă privirea de la acest imperiu, în disperarea de a mai întâlni acolo o intenție rațională, lucru care ne face să ajungem să sperăm la ea într-o altă lume?"[11]

Din nou, dacă ne situăm pe poziția întrebării transcendentale, interesul trebuie acordat în primul rând nu conținutului acestei viziuni despre istorie, ci metodicii sale specifice. Ceea ce se caută aici este în primul rând un nou punct de vedere al abordării lumii, o poziție schimbată pe care cunoaşterea noastră o ia față de cursul existenței empirico-istorice. Faptul că, astfel, abordarea istorică obişnuită, care încearcă să înțeleagă şi să descrie fenomenele în factualitatea lor pură, nu trebuie să fie în niciun caz prejudiciată şi înlocuită, va fi reliefat cu precădere de Kant la sfârşitul tratatului său.[12] Alături de acest procedeu trebuie să existe însă şi un altul, prin care să ni se dezvăluie sensul evenimentelor istorice; procedeu prin care semnificația lor să apară într-un cu totul alt mod decât prin înşiruirea empirică a stărilor de fapt. Încă nu putem avea aici şi nici nu putem determina cu precizie o perspectivă asupra caracteristicilor de bază ale acestui nou procedeu; căci filosofia kantiană a istoriei constituie doar o componentă a sistemului său teleologic general. Doar dezvoltarea completă a acestui sistem în operele etice de bază şi în *Critica facultății de judecare* va demonstra şi ultima soluție critică pentru întrebările fundamentale ale teleologiei istorice. Dar încă de pe-acum, odată cu aceste începuturi ale filosofiei kantiene a istoriei, ne confruntăm foarte clar cu o turnură decisivă. Cu aceste prime teze ale teoriei kantiene suntem transpuşi din domeniul lui *ceea ce este*, în care cercetarea critică se mişcase până acum, în domeniul lui *ceea ce ar trebui să fie.* Conform lui Kant, „istorie", în sensul strict al termenului, există pentru noi doar acolo unde abordăm un anumit şir de evenimente aşa încât să nu percepem în el doar succesiunea temporală a momentelor sale sau determinarea lor cauzală, ci să le raportăm la unitatea ideală a unui „scop" imanent. Doar aplicând şi continuând aceste idei, acest nou mod de judecare, fenomenul

[11] *Idem*, p. 165.
[12] *Idem*, p. 165 şi urm.

istoric se conturează, în specificitatea şi autonomia sa, din curentul uniform al devenirii, din complexul cauzelor şi efectelor naturale. În acest context, înţelegem imediat că întrebarea asupra „scopului istoriei" are pentru Kant, conform concepţiei sale fundamentale transcendentale, un alt ton decât pentru abordarea obişnuită a lumii şi pentru metafizica tradiţională. Aşa cum s-a ajuns la înţelegerea deplină a valorii „legilor naturii" prin aceea că noi am *înţeles* că nu natura dată „are" legi, ci că însuşi conceptul de lege este cel care îl constituie pe cel al naturii – tot aşa, nici istoria, ca succesiune de stări de fapt şi evenimente, nu conţine încă un „sens" şi un *telos* propriu, ci doar în ipoteza unui astfel de sens se justifică „posibilitatea" sa, semnificaţia sa specifică. „Istoria" există realmente doar acolo unde nu ne mai aflăm cu abordarea noastră în şirul evenimentelor, ci în şirul acţiunilor. Ideea de acţiune conţine însă în sine ideea de libertate. Astfel, principiul filosofiei kantiene a istoriei anticipează principiul eticii kantiene în care îşi va găsi apogeul şi explicitarea completă. Întrucât această corelaţie este pentru Kant de neînlăturat în sens metodic, constituind forma originară a conceptului său despre istorie, de aceea va fi determinantă şi pentru conţinutul acestuia. Evoluţia spiritual-istorică a umanităţii coincide cu evoluţia, cu înţelegerea tot mai clară şi cu aprofundarea progresivă a ideii de libertate. Filosofia luminilor îşi găseşte aici scopul suprem, iar în *Răspunsul la întrebarea: Ce este luminarea?*, ea îşi găseşte şi sfârşitul clar şi programatic. *„Luminarea este ieşirea omului din starea de minoritate de care el însuşi este vinovat.* Minoritatea este incapacitatea de a te servi de propria raţiune fără conducerea altuia. Această minoritate este vinovată, deoarece cauza ei nu este lipsa raţiunii, ci lipsa de decizie şi de curaj de a te servi de propria raţiune fără conducerea altuia. *Sapere aude!* Ai curaj să te serveşti de *propria*-ţi raţiune! Aceasta este deviza Iluminismului."[13] Această deviză este însă în acelaşi timp motto-ul oricărei istorii umane: căci în procesul autoeliberării, în progresul de la constrângerea naturală la conştiinţa de sine autonomă a spiritului, a misiunii

[13] „Răspunsul la întrebarea: Ce este luminarea?", în *Werke*, vol. IV, pp. 167-176.

sale, constă ceea ce în sens spiritual poate fi desemnat drept singurul „fenomen” real.

Kant se apropie de lucrarea lui Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, având această convingere şi dispoziție fundamentală. Şi pornind de aici, înțelegem imediat opoziția ivită între el şi Herder. Căci Herder, fireşte, şi în redactarea acestei opere fundamentale, a rămas discipolul lui Kant, cel care îi indicase pentru prima oară calea către acea filosofie „umană” în anii săi de studiu de la Königsberg şi care, de atunci înainte, a constituit idealul său. Şi mai profund însă a fost influențat totuşi, în ansamblul concepției sale despre istorie, de viziunea despre lume a lui Hamann, pe care îl simțea apropiat sufleteşte. El căuta în istorie intuiția celor mai diverse manifestări ale umanității, care, ea însăşi, se dezvăluia şi revela în acestea drept una şi aceeaşi. Pe cât de profund se adâncea el în acest întreg, nu pentru a-l reduce la concepte şi reguli, ci pentru a-l simți şi retrăi, cu atât mai distinct i se impunea ideea că niciun etalon singular abstract, niciun concept de normă sau de ideal moral nu putea să-i epuizeze conținutul. Fiecare veac şi epocă, fiecare națiune îşi are în sine măsura propriei desăvârşiri şi „perfecțiuni”. Aici nu există nicio „comparație” între ceea ce sunt ele; nicio reliefare a unor trăsături comune în care elementul caracteristic, adică ceea ce transformă mai întâi particularul într-o individualitate vie, să fie şters şi distrus. Aşa cum viața copilului nu poate fi comparată cu cea a maturului sau a vârstnicului, ci deține în sine punctul central al existenței şi valorii sale, acelaşi lucru este valabil şi pentru viața istorică a popoarelor. Ideea de „perfectibilitate” intelectuală şi morală a speciei umane nu este decât o ficțiune arogantă, pe baza căreia ultima epocă dintr-o anumită perioadă s-a crezut îndreptățită să le privească cu dispreț pe toate cele anterioare, considerându-le etape culturale depăşite. Noi percepem însă adevărata imagine a istoriei doar dacă o lăsăm să ne învăluie cu toată strălucirea-i, cu diversul ei colorit şi, astfel, cu toată diversitatea ireductibilă a trăsăturilor sale individuale. Întrucât opera lui Herder nu vrea să fie istorie, ci *filosofie* a istoriei, ea conține anumite direcții teleologice, prin

diversitatea infinită a fenomenului. Şi Herder crede că un „plan" al providenţei se dezvăluie în evoluţia istoriei; însă acest plan nu înseamnă vreun scop final exterior, atribuit fenomenului, şi nici vreun scop general care să le includă pe toate cele particulare. Mai mult, ideea de umanitate îşi găseşte expresia concretă în transformarea individuală treptată prin care, în cele din urmă, este obţinută forma totalităţii. În alternanţa dintre scene şi evenimente, dintre individualităţile popoarelor şi destinele acestora, dintre apariţia şi declinul anumitor forme istorice de existenţă, avem în cele din urmă în faţă un întreg care nu se lasă totuşi conceput ca *rezultatul* desprins din toate aceste momente, ci doar drept *chintesenţă* vie a acestora. Cu privire la intuiţia acestei chintesenţe Herder nu mai face investigaţii. Cine ajunge în acest punct, aceluia istoria i-a revelat misterul său, nemaiavând nevoie de niciuna dintre normele situate în afara ei, norme care o explică şi interpretează. Dacă pentru a înţelege sensul istoriei Kant are nevoie de unitatea abstractă a unui postulat etic, văzând în ea soluţia perfectă a unei *sarcini* infinite, Herder se opreşte la datul pur al istoriei – dacă pentru a înţelege fenomenul din interior Kant trebuie să-l raporteze la un „imperativ" inteligibil, Herder rămâne la nivelul „devenirii" pure. Concepţiei etice despre lume, bazată pe dualismul dintre „ceea ce este" şi „ceea ce ar trebui să fie", dintre „natură" şi „libertate", i se opune foarte clar concepţia dinamică şi organică despre natură, care încearcă să le înţeleagă pe cele două drept momente ale unuia şi aceluiaşi proces evolutiv. Cele două recenzii kantiene la *Ideile* lui Herder pot fi apreciate corect doar prin prisma acestei opoziţii fundamentale spiritual-istorice. Iată destinul tragic al lui Herder: faptul că el, care n-a putut să meargă pe urmele lui Kant şi a filosofiei critice începând cu anii '60, nu s-a ridicat la nivelul acestui mod de abordare şi, ca atare, disputa cu Kant s-a transformat tot mai mult într-una personală. Dimpotrivă, în ceea ce-l priveşte pe Kant, fireşte că nu este achitat în totalitate – dacă în dispute spirituale de acest fel poate fi vorba despre „vină" şi „nevinovăţie" – de vina că, în superioritatea pe care i-a oferit-o analiza critică a

conceptelor fundamentale, a refuzat concepția care, în pofida tuturor deficiențelor terminologice ale deducțiilor sale istorico-filosofice, pulsa în Herder. El, care urmărea cu precădere rigoarea argumentării, deducția exactă a principiilor și tranșarea strictă a sferei lor de valabilitate, n-a putut întrezări în metodica lui Herder decât „o sagacitate în descoperirea analogiilor, dar o imaginație îndrăzneață în utilizarea acestora, înrudită cu abilitatea de a cuceri obiectul – păstrat mereu la vagă distanță – prin sentimente și senzații, care, ca efecte sau ca semne importante, lasă mai mult să se bănuiască de la sine un mare conținut de idei despre acest obiect decât ar obține judecata rece de la obiectul în cauză".[14] Neînduplecat, criticul filosof și analistul pretindea și aici renunțarea la orice formă de „sincretism"[15] metodic – un pas care, desigur, ar fi trebuit să anuleze și avantajele personale ale modului de abordare specific lui Herder.[16] Căci această abordare constă în faptul că el trece în permanență de la intuiție direct la concept, și de la concept la intuiție – că Herder, ca poet, este filosof, iar ca filosof este poet. Starea de iritare cu care deschide de-acum înainte lupta împotriva lui Kant și amărăciunea crescândă cu care a dus-o se explică prin faptul că simțea și știa că nu era vorba despre o problemă singulară ce trebuia soluționată, ci că însăși esența și talentul său erau puse sub semnul întrebării prin provocările teoretice ale lui Kant.

Opoziția nu este încă dezvoltată complet în cele două recenzii la *Ideile* lui Herder. Căci atâta timp cât întemeierea *eticii* nu a fost încă realizată de Kant, atâta timp cât conceptul său de libertate nu ajunsese încă la formularea definitivă, acestei dezvoltări îi lipsea una dintre premisele esențiale. *Critica rațiunii pure* prezentase deja conceptul de libertate și dezbătuse antinomiile dintre libertate și

---

[14] Kant, „Rezensionen von J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*", 2. Teile, în *Werke*, vol. IV, pp. 177-200.

[15] Vezi scrisoarea lui Kant către Friedrich Heinrich Jacobi din 30 august 1789, în *Werke*, vol. IX, pp. 431-434.

[16] Mai multe detalii în legătură cu lupta lui Herder, împotriva lui Kant, vezi în expunerea excelentă a lui Eugen Kühnemann (editor), *Herder*, 2., ediție îmbunătățită, München, 1912, p. 383 și urm.

cauzalitate; s-a ajuns totuşi aici doar la o determinare pur negativă a conținutului ideii de libertate. Doar odată cu *Bazele metafizicii moravurilor* din 1785 începe evoluția spre o nouă abordare pozitivă: una menită să dezrădăcineze definitiv întreaga opoziție de până atunci dintre „determinism” şi „indeterminism”, opoziție de care părea că încă mai depinde *Critica rațiunii pure*. Doar de-aici reiese semnificația tratatelor istorico-filosofice ale anilor 1784 şi 1785 în cadrul întregii activități a lui Kant ca filosof. Ele fac legătura cu un cerc de probleme complet nou asupra căruia se concentrează de-acum înainte tot mai intens interesul sistematic. Conceptul kantian al istoriei constituie doar un exemplu singular pentru un complex de probleme care îşi găsesc nucleul propriu-zis în conceptul de *rațiune practică*, spre a cărui determinare avansează Kant de-acum înainte.

CAPITOLUL AL CINCILEA

Structura eticii critice

După desăvârşirea „criticii raţiunii", Kant nu adăugase *Critica raţiunii practice* „sistemului" său ca o a doua componentă teoretică a acestuia, ci din primul moment, problemele etice au constituit în sistemul critic o componentă esenţială şi integratoare. Doar pe baza acestei relaţii obţinem cel mai profund concept al „raţiunii" înseşi, aşa cum îl înţelege Kant. Când filosoful, în „lucrarea premiată" din 1763, examina metoda generală a metafizicii, aşezând-o pe un nou fundament, în această examinare – în concordanţă cu cerinţele impuse de Academia din Berlin în vederea obţinerii premiului – cuprindea mai ales conceptele fundamentale ale moralei. Şi acestea, a căror valoare şi utilizare nu se pune în discuţie, trebuie cercetate aici cu privire la „claritatea" lor, trebuie înţelese în fundamentul valorii lor generale. Dacă până şi un „empirist" ca Locke situează tipul de relaţie dominant în adevărurile morale pe acelaşi nivel cu şirul judecăţilor şi tezelor geometrice, dacă atribuie moralei aceeaşi „certitudine demonstrativă" ca şi metafizicii, Kant află că primele fundamente ale moralei, conform naturii lor actuale, nu sunt încă în niciun caz capabile să ateste orice evidenţă pretinsă lor. Şi asta, întrucât primul concept al *obligativităţii* (care a devenit cauza deducerii drepturilor şi datoriilor naturale în dreptul natural al lui Wolff) este încă neclar. „*Trebuie* să facem un lucru sau un altul în defavoarea altora; aceasta este formula în care este exprimată fiecare obligativitate. Fiecare *imperativ* exprimă o necesitate a acţiunii şi admite o dublă semnificaţie. Respectiv, fie eu *trebuie* să fac ceva (ca *mijloc*) *dacă* vreau altceva (ca *scop*), fie *trebuie* să fac *nemijlocit* cu totul altceva (ca *scop*) şi să

înfăptuiesc. Primul caz ar putea fi numit necesitatea mijloacelor (*necessitatem problematicam*), al doilea, necesitatea scopurilor (*necessitatem legalem*). Primul gen de necesitate nu indică niciun caracter obligatoriu, ci arată doar regula ca rezolvare a unei probleme, care sunt mijloacele de care eu ar trebui să mă servesc dacă vreau să ating un anumit scop. Cine îi impune cuiva ce acţiuni ar trebui sau nu să execute dacă ar vrea să-şi promoveze fericirea, acela ar putea, poate, îngloba aici toate învăţăturile moralei, însă ele nu mai sunt atunci obligativităţi, ci doar ceva de genul cum ar constitui o obligaţie să fac două arcuri de cerc încrucişate, dacă vreau să împart o dreaptă în două părţi egale; asta înseamnă că ele nu sunt deloc obligativităţi, ci doar indicaţii pentru un comportament abil, dacă vrem să atingem un scop. Întrucât folosirea mijloacelor nu are altă necesitate decât cea pe care o are scopul, toate acţiunile pe care le prescrie morala în vederea anumitor scopuri sunt întâmplătoare şi nu se pot numi obligativităţi, atâta timp cât nu sunt subordonate unui scop necesar în sine. De exemplu, eu trebuie să promovez întreaga şi deplina perfecţiune sau trebuie să acţionez în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu; indiferent cărei dintre aceste două teze i s-ar subordona întreaga înţelepciune practică a lumii, teza aceasta ar trebui, dacă trebuie să fie regulă şi bază a obligativităţii, să dispună acţiunea ca fiind nemijlocit necesară şi nu sub condiţia unui anume scop. Iar aici aflăm faptul că o asemenea regulă supremă şi nemijlocită a obligativităţii trebuie să fie în mod necesar nedemonstrabilă. Căci, prin nicio analiză a vreunui lucru sau concept, indiferent care ar fi el, nu este posibil să cunoaştem şi să deducem ce ar trebui să facem când ceea ce este presupus nu este un scop, iar acţiunea un mijloc. Aceasta însă nu trebuie să fie aşa, căci atunci nu ar mai fi o formulă a obligativităţii, ci a abilităţii problematice."[1]

Când Kant scria aceste cuvinte, niciunul dintre cititorii şi criticii săi de-atunci n-au putut să prevadă că prin aceste câteva puţine şi simple afirmaţii au fost depăşite deja, în principiu, toate sistemele morale, aşa cum le-a produs secolul al XVIII-lea. Într-adevăr, aici

[1] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze*, p. 199 şi urm. [II, 298 şi urm.].

rezidă ideea fundamentală a eticii sale viitoare, aici se află, cu o deplină claritate, distincția riguroasă între „imperativul categoric" al legii morale şi imperativul „ipotetic" al scopurilor mediate. În ceea ce priveşte conținutul legii morale necondiționate, desigur, în legătură cu ea, după cum accentuează Kant în acest context, nu mai poate fi făcută nicio deducție şi nicio întemeiere ulterioară; căci orice deducție de acest fel ar plasa din nou legea morală în acea sferă a condiționatului pe care ar trebui să-l suspende. Asta s-ar întâmpla, întrucât deducția făcea valabilitatea imperativului dependentă de altceva – fie de existența unui lucru, fie de presupusa necesitate a unui concept. Astfel, deja caracterul formal al primei certitudini fundamentale etice conține în sine, nemijlocit, momentul „nedemonstrabilității" sale. Nu se poate deduce şi înțelege doar pe baza conceptelor că ar trebui să existe valori morale absolute, un bine „în sine", iar nu condiționat de altceva. Putem lua această afirmație ca ipoteză în structura eticii pure doar în acelaşi sens în care, şi în structura logicii şi a matematicii, trebuie să luăm drept bază, alături de principiile pur formale ale identității şi contradicției, principii material-certe, însă nedemonstrabile. Aici, în contextul problemelor etice, pentru această manieră tipică de înțelegere şi certitudine, se va recurge la facultatea psihologică a „sentimentului". „În zilele noastre a început pentru prima dată să se recunoască faptul că facultatea de a reprezenta *adevăratul* este *cunoaşterea*, aceea însă de a simți *binele*, ar fi *sentimentul*, şi că ele nu trebuie în niciun caz confundate. Aşa cum există concepte ale *adevăratului* care nu pot fi descompuse, adică a ceea ce se întâlneşte în obiectele cunoaşterii, există deci şi un sentiment indisolubil al binelui [...] Descompunerea şi clarificarea conceptului compus şi încâlcit al binelui reprezintă o sarcină a intelectului, în măsura în care el arată cum acesta ar proveni din senzațiile mai simple ale binelui. Atâta doar că, dacă acest bine este simplu, atunci sentința este: acesta este bun, complet nedemonstrabil, şi un efect nemijlocit al conştiinței sentimentului de plăcere cu reprezentarea obiectului. Şi deoarece în noi există cu siguranță multe senzații ale binelui, tot aşa există şi multe astfel de reprezentări la fel de indisolubile."[2]

---

[2] *Op. cit.*, p. 201 [II, 299].

Acest apel la limbajul psihologic al secolului al XVIII-lea, care recurge mai ales la teoria „sentimentului moral", aşa cum a fost ea dezvoltată de Adam Smith şi şcoala sa, ascunde fireşte pentru Kant pericolul ca, prin aceasta, să se şteargă din nou treptat specificitatea noului punct de pornire pe care îl câştigase pentru întemeierea eticii. Într-adevăr, în scrierile ce urmează, analiza conceptului pur de „obligativitate", în care Kant situase sarcina propriu-zisă a filosofiei morale, încetează tot mai mult. Se pare că interesul, în loc să se concentreze pe „ceea ce ar trebui să fie", se canalizează tot mai energic pe fiinţă şi pe devenire, pe perspectiva evoluţiei genetice: problematica eticii va fi înlocuită cu cea a psihologiei şi antropologiei. În *Buletinul informativ cu privire la organizarea prelegerilor sale* pentru semestrul de iarnă din 1765/66, Kant scoate foarte clar în evidenţă faptul că se gândeşte să se servească de metoda cercetării morale, întemeiată de Shaftesbury, Hutcheson şi Hume, ca de o „frumoasă descoperire a timpurilor noastre": acea metodă care, înainte să arate ce *trebuie să se întâmple*, cântăreşte întotdeauna, filosofic şi istoric, ceea ce se *întâmplă*, şi care nu porneşte astfel de la reguli abstracte, ci de la adevărata natură a omului.[3] Dacă analizăm mai atent aceste afirmaţii şi dacă reflectăm la contextul în care ele se află, observăm atunci că nici aici Kant nu este dispus să adere la metoda psihologiei morale engleze fără o oarecare rezervă critică. Fiindcă acea „natură" a omului pe care el vrea să se bazeze nu trebuie înţeleasă, după cum adaugă imediat, ca o mărime variabilă, ci ca una constantă. Omul nu trebuie conceput şi prezentat în forma schimbătoare pe care i-o imprimă o stare accidentală a sa la un moment dat, ci *esenţa* sa, mereu aceeaşi, trebuie cercetată şi indicată drept bază pentru legile morale. De aceea, ceea ce Kant înţelege aici prin natură, prin „om al naturii", se explică mai puţin prin influenţa psihologiei engleze, şi mai mult prin influenţa lui Rousseau. În cadrul acestei epoci, morala kantiană, conform conţinutului ei, este determinată esenţial de Rousseau.

---

[3] *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen* [*Buletinul informativ cu privire la organizarea prelegerilor sale*], p. 326 [II, 312].

Rousseau este cel care „l-a educat", care l-a eliberat de supraestimarea intelectualistă a gândirii pure şi care a orientat filosofia sa spre acţiune. Avantajul iluzoriu, strălucirea aparentă a cunoaşterii dispare: „[...] învăţ să cinstesc oamenii şi m-aş considera mult mai nefolositor decât muncitorul obişnuit, dacă nu aş crede că acest mod de a privi lucrurile ar putea acorda tuturor celorlalte o valoare, pentru a stabili drepturile omenirii."[4] Cu aceasta însă este trasată din nou şi în sens pur metodic o altă direcţie a abordării: deoarece conceptul de natură al lui Rousseau este, conform expresiei, un concept al existenţei, în timp ce conform conţinutului său pur, este în mod evident un concept ideal şi normativ. Natura este atât starea originară de la care a pornit omul, cât şi scopul şi finalul la care trebuie el să se reîntoarcă. Pentru spiritul analitic al lui Kant, acest amestec nu putea însă să mai reziste. El separă „ceea ce este" şi „ceea ce ar trebui să fie" până şi acolo unde părea că întemeiază acest din urmă element pe primul. Şi cu atât mai clară trebuia să-i apară această separare, cu cât avansa mai mult în descompunerea critică a conceptului pur de adevăr; cu cât separa mai tranşant şi în domeniul pur teoretic întrebarea asupra provenienţei şi constituirii cunoştinţelor de cea asupra valorii şi a valabilităţii lor obiective.

Întrucât această separare îşi găseşte prima sa expresie sistematică în disertaţia kantiană *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, problema eticii este situată şi ea pe o bază complet nouă. După cum există un „apriori" pur al cunoaşterii, tot aşa există acum şi un „apriori" al moralităţii: aşa cum primul nu este deductibil din simplele percepţii sensibile, ci îşi are originea într-o spontaneitate originară a intelectului, într-un *„actus animi"*, tot aşa şi acesta, dacă vrea să fie înţeles în conţinutul şi valoarea sa, trebuie desprins mai întâi de orice dependenţă de sentimentul sensibil de plăcere sau neplăcere şi menţinut la distanţă de orice amestec cu acesta. Astfel, pentru Kant s-a decis deja aici ruptura cu orice întemeiere eudaimonistă a moralei. Acestă renunţare este atât

[4] Kant, *Fragmente*, p. 240. [vezi capitolul al doilea, *Critica metafizicii dogmatice*]; pentru relaţia dintre Kant şi Rousseau, vezi acelaşi capitol.

de categoric, încât de-acum înainte, printre cei care fac din „fericire" un principiu al eticii îl include până şi pe Shaftesbury, la care „plăcerea" nu este utilizată în niciun caz în sensul unui sentiment sensibil nemijlocit, ci în rafinamentul şi sublimarea sa estetică supremă, drept criteriu moral. O astfel de asimilare trebuia să stârnească într-adevăr uimire în rândul contemporanilor, iar Mendelssohn nu a avut reţineri să şi-o exprime în legătură cu faptul că l-a găsit nici pe Shaftesbury printre cei care îl urmează pe Epicur.[5] Kant nu mai vedea însă acum între el şi întreaga etică de până atunci doar o simplă diferenţă de conţinut, ci una de sens şi de intenţie fundamentală. De aceea, cu atât mai stringent trebuia să simtă nevoia de a ieşi în afara aluziilor sărăcăcioase ale sistemului său etic pe care le conţinea disertaţia. Dar cu cât mai des se decidea pentru o expunere mai amplă şi pentru o întemeiere a noii concepţii fundamentale – iar corespondenţa din anii 1772-1781 conţine dovezi incontestabile pentru faptul că în acest interval începuse de mai multe ori să lucreze la acest proiect –, tot atât de des această intenţie era împiedicată, „ca printr-un stăvilar", de „obiectul principal" al reflecţiilor sale din această perioadă.[6] În mod repetat, Kant părea că se află pe punctul de a depăşi această amânare, printr-o decizie promptă de a da deocamdată la o parte *Critica raţiunii pure* a cărei finalizare se tot amâna, şi de a se dedica prelucrării eticii sale ca o odihnă mult dorită după dificultăţile cercetărilor cognitiv-critice. „Mi-am propus în această iarnă – îi scrie în septembrie 1770 lui Lambert, când îi trimitea disertaţia –, pentru a mă reface dintr-o lungă indispoziţie avută în timpul verii şi ca să nu fiu fără ocupaţie în orele suplimentare, să pun în ordine şi să finalizez cercetările mele asupra filosofiei morale pure [şi, în aceeaşi măsură, metafizica moravurilor], în care nu se întâlnesc niciun fel de principii empirice. Ea va deschide în multe părţi calea celor mai importante intenţii în forma

---

[5] Vezi Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi a celei inteligibile*, Bucureşti, Tipografia Bucovina, 1936, traducere de Constantin Noica; vezi scrisoarea lui Mendelssohn către Kant din 25 decembrie 1770, p. 91 şi urm.

[6] Vezi scrisoarea către Herz din 24 noiembrie 1776, p. 152 [X, 185].

schimbată a metafizicii, şi în plus, mi se pare că sunt tot atât de necesare pentru principiile ştiinţelor practice, care în momentul de faţă sunt încă prost stabilite.”[7] În decursul următorului deceniu plin de cea mai abstractă speculaţie, spiritul său sistematic a rezistat însă întotdeauna acestei tentaţii, indiferent cât de des a mai simţit-o. El a pretins de la sine, ca fundament metodic indispensabil, proiectul şi realizarea filosofiei transcendentale pure pentru ca numai atunci când ambele vor fi terminate, să se dedice „metafizicii naturii şi a moravurilor”. În ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă, desigur că la ea s-a gândit să o redacteze prima, iar o scrisoare către Herz din 1773 relatează că „se bucură deja anticipat”[8] în această privinţă. Astfel, similar *Criticii raţiunii pure*, şi *Bazele metafizicii moravurilor*, pe când apărea în 1785, era un produs al meditaţiei de mai mult de doisprezece ani. Însă vivacitatea, flexibilitatea şi entuziasmul expunerii nu au suferit în niciun caz din acest punct de vedere. În niciuna dintre operele sale critice principale, personalitatea lui Kant nu este atât de nemijlocit prezentă ca aici; în nicio operă, rigurozitatea deducţiei nu este unită în aceeaşi manieră perfectă cu o atât de liberă mobilitate a gândirii, forţa morală şi măreţia cu simţul pentru detaliul psihologic, exactitatea determinării conceptuale cu obiectivitatea nobilă a unei limbi populare, bogată în imagini şi exemple fericite. Pentru prima oară, şi ethosul subiectiv al lui Kant, cel mai profund nucleu al fiinţei sale, s-a putut manifesta şi pronunţa aici în mod pur. Desigur, acest ethos nu „a devenit”, ci iese deja foarte clar la iveală în scrierile anilor de tinereţe, în *Istoria generală a naturii şi teoria cerului* şi în *Visurile unui vizionar*; însă doar aici s-a înţeles pe sine în totalitate şi, în opoziţie conştientă cu filosofia epocii luminilor, şi-a creat expresia sa filosofică adecvată.

Dacă încercăm să denumim cel mai general conţinut al eticii critice – caz în care, pentru a nu separa contextul obiectiv, anticipăm deja aici *Critica raţiunii practice* apărută trei ani mai târziu –, nu avem voie să ne lăsăm induşi atunci în eroare de maximele

[7] Scrisoare către Lambert din 2 septembrie 1770, p. 47 şi urm. [X, 93].

[8] Scrisoare către Marcus Herz [de la sfârşitul lui 1773], în *Werke*, vol. IX, pp. 114-117.

comode care au jucat un rol atât de important în teoriile kantiene. S-a vorbit mereu despre caracterul „formalist” al eticii kantiene, s-a accentuat faptul că principiul de la care ea porneşte ar genera doar o formulă generală şi oarecum vidă a acţiunii morale, insuficientă pentru determinarea cazurilor şi deciziilor concrete. Kant însuşi replicase deja obiecţiilor de acest fel, acceptând reproşul şi recunoscându-l într-un anumit sens. „Un comentator care voia să spună ceva întru blamarea acestei scrieri – observă el – a nimerit-o mai bine decât a intenţionat probabil el însuşi, spunând că în ea nu a fost stabilit niciun principiu nou de moralitate, ci numai o *nouă formulă*. Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralităţi şi oarecum s-o descopere el cel dintâi? La fel ca şi când înaintea lui lumea ar fi fost ignorantă sau într-o totală eroare în ceea ce priveşte datoria. Cine ştie însă ce înseamnă pentru matematician o *formulă* care defineşte precis ceea ce trebuie făcut pentru a rezolva o problemă şi nu te lasă să greşeşti, acela nu va considera ca lipsită de importanţă şi inutilă o formulă care face acelaşi lucru cu privire la orice datorie în genere.”[9] Adevărata justificare pentru „formalismul” lui Kant trebuie căutată desigur într-un strat şi mai profund al ideilor sale: căci ea se află în acel concept *transcendental* de formă care stă şi la baza matematicii. *Critica raţiunii pure* stabilise că obiectivitatea cunoaşterii nu poate fi întemeiată în datele materiale sensibile, în „conţinutul” senzaţiilor. Senzaţia este mai mult doar expresia pentru starea schimbătoare de la moment la moment a indivizilor; ea constituie accidentalul prin excelenţă, ceea ce este diferit de la caz la caz, de la subiect la subiect, şi cu aceasta, ceva ce nu este determinabil prin nicio regulă univocă. Dacă din astfel de stări infinit-diferite se vor extrage *judecăţi* cu un conţinut de adevăr universal valabil, dacă fenomenele, iniţial complet nedeterminate, trebuie să poată fi citite ca *experienţe*, atunci este necesar să existe anumite tipuri fundamentale de relaţionare, care, neschimbătoare

[9] Vezi *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, Editura IRI; 1999, traducere de Nicolae Bagdasar, p. 40 (notă) [În continuare, redarea citatelor se va face după această ediţie – *n.t.*].

fiind, să producă unitatea obiectivă a cunoaşterii, şi doar astfel să facă posibil şi să întemeieze „obiectul” acesteia. Aceste sinteze fundamentale au fost descoperite şi reliefate de teoria critică ca „forme” ale intuiției pure, ca „forme” ale cunoaşterii pure a intelectului etc. Pentru Kant, introducerea problemei etice se află în cea mai bună analogie cu aceste idei fundamentale. La fel cum înainte, pentru simpla „reprezentare” trebuia găsit momentul care îi împrumută caracterul de valoare obiectivă, tot aşa trebuie găsit acum acest moment pentru domeniul pragmatic, pentru dorință şi acțiune. Doar dacă un astfel de moment este demonstrabil, intrăm cu el din sfera bunului plac în cea a *voinței*. În această privință, voință şi cunoaştere se află pe acelaşi nivel: ele există doar dacă poate fi stabilită o regulă permanentă care să constituie unitatea şi identitatea lor. Aşa cum această regulă pentru cunoaştere nu este obținută de la obiect, ci a fost stabilită prin analitica intelectului, aşa cum se dovedeşte că şi condițiile posibilității experienței, ca sumă a anumitor funcții de cunoaştere, sunt în acelaşi timp condițiile sub care pot fi instituite pentru noi, în genere, anumite obiecte singulare –, tot aşa încercăm acum să extrapolăm această problematizare asupra domeniului eticului. Există şi aici o legitate ce nu-şi are originea în conținutul şi în diferența obiectuală a ceea ce este dorit, ci în direcția fundamentală proprie a voinței înseşi şi care, datorită acestei origini a sale, poate întemeia obiectivitatea etică în sensul transcendental al cuvântului, adică necesitatea şi universalitatea valabilă a valorilor morale?

Pornind de aici, înțelegem imediat din ce cauză *plăcere* şi *neplăcere*, în orice formă şi nuanțare, au devenit pentru Kant şubrede ca principii etice. Căci plăcerea, indiferent cum este înțeleasă, se află pe acelaşi nivel valoric cu senzația, întrucât în ea este indicată doar pasivitatea „impresiei”. În funcție de natura individului şi de stimulul care acționează din exterior asupra lui, ea este schimbătoare şi flexibilă la infinit, conform caracterului diferit al celor două elemente. Metafizica naturalistă, care obişnuieşte să stea la baza eticii principiului plăcerii, încearcă să învăluie acest fapt, făcând

apel la caracterul psihologic general al acestui principiu. Dar deşi este adevărat că tuturor indivizilor le este intrinsecă şi înnăscută aspiraţia spre plăcere, cu acest fapt biologic nu obţinem nici măcar un minimum pentru stabilirea unui conţinut identic în care voinţele singulare şi-ar putea găsi unitatea şi concordanţa. Căci în măsura în care fiecare nu aspiră atât la plăcere, cât la plăcerea *sa* sau spre ceea ce vede ca plăcere, întregul acestor aspiraţii devine mai mult o masă haotică – un labirint al celor mai diverse tendinţe care se încrucişează şi se resping reciproc, fiecare fiind opusă celeilalte din punct de vedere calitativ, chiar dacă, în aparenţă, se orientează spre acelaşi obiect. „De aceea e de mirare – observă Kant – cu toate că dorinţa de fericire, prin urmare şi *maxima* prin care oricine îşi face din ea un principiu determinant al voinţei sale, sunt universale, cum le-a putut trece prin minte unor oameni inteligenţi să facă din ele pentru acest motiv o *lege practică* universală. Căci, pe când o lege universală a naturii face totul armonic, aici, dimpotrivă, dacă am vrea să acordăm maximei universalitatea unei legi, ar rezulta tocmai contrarul armoniei, cea mai rea contradicţie şi totala distrugere a maximei înseşi şi a scopului ei. Căci voinţa tuturor nu are atunci unul şi acelaşi obiect, ci fiecare îl are pe al său (să-i meargă lui bine), care întâmplător se poate împăca şi cu intenţiile altora, pe care aceştia le raportează la fel la ei înşişi, obiect însă care e departe de a fi suficient pentru o lege, deoarece excepţiile pe care din când în când suntem autorizaţi să le facem sunt infinite şi nici nu pot fi cuprinse în mod determinat într-o regulă generală. În chipul acesta se produce o armonie asemănătoare cu cea pe care o descrie o poezie satirică despre înţelegerea a doi soţi care se ruinează: *o minunată armonie, ce vrea el, vrea şi ea* etc., sau cu ce se povesteşte despre legământul regelui Francisc I faţă de împăratul Carol Quintul: Ceea ce vrea să aibă fratele meu Carol (Milano) vreau şi eu."[10] Cu aceasta, armonizarea actelor volitive individuale nu poate fi atinsă prin aceea că sunt orientate spre acelaşi conţinut obiectiv, spre unul şi acelaşi scop material al dorinţei – căci acest lucru ar avea mai mult

---

[10] *Critica raţiunii practice*, § 4, Teorema a III-a, notă, pp. 58-59.

drept consecință conflictul lor permanent –, ci doar prin aceea că fiecare dintre ele se supune conducerii unui *temei determinant* răspândit şi universal. Doar într-o astfel de unitate a *temeiului* ar putea fi întemeiat ceva etic-obiectiv, o valoare morală reală, independentă şi necondiționată – la fel cum unitatea şi necesitatea de neclintit a principiilor logice fundamentale ale cunoaşterii au făcut posibilă instituirea unui obiect pentru reprezentările noastre.

Astfel, nu *natura* determinată a plăcerii, ci caracterul ei esențial este cel care o face improprie pentru a constitui un fundament al eticii. La fel cum în analiza problemei cunoaşterii, natura specifică a senzațiilor n-a putut fi luată în calcul de Kant, întrucât pentru el era valabilă teza că „grosolănia sau finețea simțurilor nu privesc câtuşi de puțin forma experienței posibile", tot aşa, acelaşi lucru este valabil şi pentru analiza voinței. Dacă luăm plăcerea în semnificația sa „grosier-sensibilă" sau dacă ne străduim să o explicităm prin toate nivelurile de rafinare până la plăcerea supremă „intelectuală", se constituie o distincție în conținutul principiilor etice, însă nu în metoda deducerii şi justificării lor. La fel cum orice senzație, fără a dăuna clarității şi distincției sale, produce un anumit grad de cunoaştere care o separă de intuiția pură şi de conceptul pur al intelectului, tot aşa şi în sfera practică, caracterul dorinței subiective trebuie separat de cel al „voinței pure". Atâta vreme cât individul, în aspirația sa, nu este orientat spre niciun alt scop decât spre satisfacerea impulsului său subiectiv –, el rămâne, indiferent care este obiectul particular al acestui impuls, legat şi închis în singularitatea sa. În această privință, toate principiile materiale practice – toate care instituie valoarea voinței în ceea ce este dorit – „sunt de unul şi acelaşi gen şi se încadrează în principiul universal al iubirii de sine sau al fericirii personale."[11] „E de mirare – astfel argumentează Kant această teză – cum oameni altfel cu minte ageră pot crede că găsesc o diferență între *facultatea inferioară* şi cea *superioară de a râvni*, după cum *reprezentările*, care sunt legate de sentimentul plăcerii îşi au originea în *simțuri*

[11] *Op. cit.*, p. 52.

sau în *intelect*. Căci atunci când căutăm principiile determinante ale râvnirii şi le situăm în vreo plăcere pe care o aşteptăm de la ceva, nu interesează să ştim de unde provine *reprezentarea* acestui obiect de desfătare, ci numai să ştim cât de mult desfată. Când o reprezentare, oricât şi-ar avea sediul şi originea în intelect, nu poate determina liberul-arbitru decât fiindcă presupune în subiect un sentiment de plăcere, atunci faptul că ea este un principiu determinant al liberului-arbitru depinde în întregime de natura simţului intern, anume ca acest simţ să poată fi plăcut afectat de ea. Reprezentările de obiecte pot fi încă oricât de diverse, pot fi reprezentări ale intelectului, ba chiar ale raţiunii, în opoziţie cu reprezentările simţurilor, sentimentul plăcerii, singurul prin care ele devin propriu-zis principiul determinant al voinţei (plăcerea, desfătarea, pe care o aşteptăm de la ele, care stimulează activitatea la producerea obiectului), este de una şi aceeaşi specie, nu numai fiindcă nu poate fi cunoscut totdeauna decât empiric, ci şi pentru că el afectează una şi aceeaşi forţă vitală care se manifestă în facultatea de a râvni, şi în această privinţă nu se poate distinge întru nimic de orice alt principiu determinant, decât numai în grad. [...] După cum aceluia care are nevoie de aur pentru o cheltuială îi este cu totul indiferent dacă aurul e extras din munţi sau din nisip, prin spălare, numai să fie acceptat pretutindeni pentru aceeaşi valoare, tot astfel, niciun om pe care-l interesează numai plăcerile vieţii nu întreabă dacă reprezentările intelectului sau ale simţurilor îi procură desfătarea, ci numai *cât de multe şi de intense* sunt plăcerile pe care i le procură pentru un timp cât mai lung."[12]

Cu aceasta este desemnat cu toată exactitatea caracterul comun al tuturor genurilor şi calităţilor plăcerii. El constă în aceea că, în ele, conştiinţa se comportă pasiv în raport cu stimulul material – că ea este „afectată" şi determinată de acţiunea lor. Însă, pe cât de puţin este suficientă o „afectare" de acest fel pentru a fundamenta conceptul de adevăr şi valabilitatea obiectivă a cunoaşterii, la fel de puţin poate fi obţinută, pornind de la ea, o normă obiectivă a

[12] *Op. cit.*, pp. 53-54.

moralităţii. Pentru aceasta este necesară mai degrabă aceeaşi completare cu care ne-am întâlnit deja în deplina sa semnificaţie în structura teoretică a criticii raţiunii. „Afectării" trebuie să i se opună „funcţia", „receptivităţii impresiilor", „spontaneitatea" conceptelor raţiunii. Trebuie să fie indicat un raport al voinţei cu obiectul său, în care ea nu este determinată pornind de la obiect, de la „materia" specifică a dorinţei, ci mai degrabă invers, ea determină acest obiect. În această cerinţă nu rezidă niciun paradox, dacă ne amintim rezultatul critic al analiticii intelectului; căci şi materia senzaţiei dobândea o valoare cognitivă obiectivă doar prin faptul că în „apercepţia transcendentală" a fost indicată legitatea fundamentală pe care se bazează orice relaţionare a diversului şi, cu aceasta, orice semnificaţie obiectuală a sa.

Acum este necesară doar transpunerea acestui rezultat din sfera teoretică în cea practică pentru ca astfel să ajungem la conceptul fundamental al eticii kantiene: conceptul de *autonomie*. Autonomia înseamnă acea relaţionare a raţiunii teoretice şi a celei morale, în care raţiunea însăşi este conştientă de sine ca fiind cea care relaţionează. În cadrul autonomiei, voinţa nu se supune niciunei alte reguli decât aceleia pe care ea însăşi o creează şi şi-o prezintă ca normă generală. Indiferent unde este atinsă această formă, în care dorinţa individuală se ştie subordonată unei legi valabile pentru toţi subiecţii etici fără excepţie şi în care, pe de altă parte, ea înţelege şi afirmă această lege ca fiindu-i „proprie": doar acolo ne aflăm în *domeniul teoretic* al eticului. Conştiinţa morală populară de la a cărei analiză porneşte *Bazele metafizicii moravurilor* conduce deja spre această concluzie. Deoarece conceptul de „datorie" de care este dominată şi condusă conţine în sine toate determinaţiile esenţiale cu care ne-am întâlnit până acum. „Conform datoriei" se cheamă pentru noi o acţiune doar atunci când în ea este suspendată orice idee a avantajului pe care l-am putea aştepta de la ea, orice calcul al plăcerii actuale sau viitoare care ar putea rezulta de exemplu din ea, inclusiv orice alt scop material, şi în care nu rămâne decât direcţia spre generalitatea legii, ca singură

cauză determinantă care limitează toate emoţiile accidentale şi particulare. „O acţiune făcută din datorie îşi are valoarea ei morală *nu în scopul* care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată; această valoare nu depinde deci de realitatea obiectului acţiunii, ci numai de *principiul voliţiei* în virtutea căruia a fost împlinită acţiunea, fără a ţine seama de niciunul din obiectele râvnirii. Din cele ce preced rezultă clar că scopurile pe care le putem stabili acţiunilor noastre şi efectele lor ca scopuri şi mobiluri ale voinţei nu pot conferi acţiunilor nicio valoare necondiţionată şi morală. Unde poate să rezide deci această valoare, dacă nu ar consta în raportul voinţei cu un efect sperat? Ea nu poate rezida nicăieri altundeva *decât în principiul voinţei*, făcând abstracţie de scopurile care pot fi realizate printr-o astfel de acţiune; căci voinţa stă la mijloc, între principiul ei *a priori* care este formal şi între mobilul ei *a posteriori* care este material, oarecum la răscruce; şi cum, totuşi, trebuie să fie determinată de ceva, ea trebuie să fie determinată de principiul formal al voinţei în genere când o acţiune are loc din datorie, fiindcă orice principiu material i-a fost sustras."[13] La fel cum pentru Kant adevărul unei reprezentări nu constă în faptul că ea este similară unui lucru exterior, precum copia prototipului său, ci în faptul că însuşi conţinutul reprezentării se află cu alte elemente de acelaşi fel în acel raport permanent şi legitim necesar pe care noi îl numim cunoaştere a experienţei – tot aşa, predicatul binelui revine acelui act de voinţă care nu este condus de un impuls accidental şi singular, ci prin luarea în considerare a *întregului* determinaţiilor posibile ale voinţei şi concordanţa lor internă. Voinţa „bună" este voinţa pentru lege, adică pentru unanimitate: o unanimitate care se bazează atât pe raportul diferiţilor indivizi, cât şi pe consecvenţa internă a variatelor acte de voinţă şi acţiuni ale unuia şi aceluiaşi subiect, întrucât ele, deasupra oricărei alternanţe a motivelor şi stimulilor particulari, demonstrează acea unitate proprie pe care noi obişnuim să o numim „caracter". În acest sens – şi

[13] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în Kant, *Critica raţiunii practice*, ed. cit., pp. 199-273; pentru prezentul citat, vezi p. 211.

doar în acest sens – trebuie înțeleasă „forma" care întemeiază atât valoarea adevărului, cât şi pe cea a binelui, întrucât ea intermediază şi cuprinde în sine raportul percepțiilor empirice ca sistem cognitiv necesar şi aprioric, iar sinteza scopurilor particulare empirice, ca unitate a *unui* scop şi a unei determinări extinse a scopului.

Ne aflăm aici în fața definirii finale a principiului fundamental al eticii critice: în fața formulării „imperativului categoric". Un imperativ se numeşte ipotetic dacă doar indică ce mijloace trebuie utilizate sau dorite pentru ca *un altceva*, presupus ca scop, să se realizeze; se numeşte categoric dacă apare ca cerință necondiționată care nu trebuie să-şi împrumute valoarea de la un scop, ci o are în ea însăşi, în constituirea unei valori ultime, certe prin ea însăşi. Întrucât această valoare fundamentală nu poate fi căutată în niciun conținut particular al dorinței, ci doar în legitatea generală a acesteia, conținutul şi obiectul unicului imperativ categoric posibil este deja complet circumscris. „*Acționează* – astfel sună de acum înainte regula fundamentală – *numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală*".[14] Dezvoltarea metodică în care a fost atinsă această teză pe baza analizei pure a conceptului de datorie constituie în acelaşi timp, pentru conținutul ei, cea mai clară şi mai exactă explicitare. Dacă în acest conținut ar fi presupusă o oarecare determinație particulară, dacă în el ar fi afirmat ca valoare supremă un bine singular care ține de lucruri, n-am putea să evităm atunci întrebarea asupra cauzei acestui primat al valorii, dacă nu am vrea să acceptăm această constatare în mod simplu ca dogmă. Fiecare încercare de a răspunde la această întrebare ne-ar face însă să recunoaştem imediat chiar în această „cauză" o altă valoare supremă, de la care s-ar deduce valoarea instituită inițial. „Imperativul categoric" s-ar transforma astfel din nou într-unul ipotetic, ceea ce are valoare necondiționat în ceva ce are valoare condiționat. Ne eliberăm de această dilemă doar dacă gândim o legitate universală în genere drept conținut al principiului suprem al valorii. Deoarece ne aflăm aici într-un punct

[14] *Idem*, p. 231.

în care orice întrebare asupra unui „de ce” ulterior trebuie să înceteze – într-un punct în care ea îşi pierde sensul şi semnificaţia. La fel cum noi, în domeniul teoretic, progresăm sintetic de la percepţii la judecăţi şi complexe de judecăţi, de la fenomenele singulare la raporturi tot mai ample, până când, în cele din urmă, găsim în principiile apriorice ale intelectului pur prototipul oricărei legităţi teoretice la care trebuie să ne oprim ca ultim fundament legitim al experienţei, fără a mai putea „deduce” mai departe această legitate din nou de la un altceva din trecut, obiectual-transcendent, la fel este valabil acelaşi raport şi aici. Măsurăm detaliul prin unitate, impulsul real psihologic particular prin totalitatea determinaţiilor posibile ale voinţei şi îi determinăm valoarea pe baza raportului cu această totalitate; însă pentru acest etalon ca atare nu avem nicio altă dovadă decât cea care se află în el însuşi. *De ce* ordinea este preferată haosului, de ce libera subordonare generalităţii unei legi autonome este preferată bunului plac al dorinţelor individuale: în această privinţă, etica critică nu ne mai oferă niciun răspuns.[15] În critica raţiunii, atât a celei teoretice, cât şi a celei practice, este presupusă ideea de raţiune, ideea unei legături ultime şi supreme între cunoaştere şi voinţă. Cine nu recunoaşte această idee se află în afara cercului problematicii sale – în afara conceptelor pe care ea le are despre „adevărat” şi „fals”, despre „bine” şi „rău”, şi pe care doar ea le poate întemeia pe baza unicităţii metodicii sale.[16]

Astfel, o premisă aflată la baza tuturor dezvoltărilor de până acum îşi găseşte aici împlinirea reală, din punct de vedere al conţinutului. Raţiunea se cunoaşte şi se percepe pe sine doar în autodeterminarea voinţei, iar această cunoaştere a sa este ceea ce constituie conţinutul ei esenţial, profund. Am întâlnit „spontaneitatea” pură a

---

[15] Vezi începutul secţiunii „Despre interesul care este legat cu ideile de moralitate”, *op. cit.*, p. 257 şi urm.

[16] Vezi Prefaţa la *Critica raţiunii practice*, p. 43: „Nu s-ar putea întâmpla însă nimic mai rău pentru aceste strădanii decât ca cineva să facă descoperirea neaşteptată că nu există în genere nici o cunoştinţă *a priori* şi că nici nu poate exista. Dar din această parte nu este nicio primejdie. E ca şi când cineva ar voi să demonstreze cu ajutorul raţiunii că nu există raţiune.”

gândirii şi în domeniul cunoaşterii teoretice, însă această spontaneitate a putut fi recunoscută aici doar în reflexul şi în replica sa. Ceea ce constituie unitatea apercepţiei şi conceptele şi principiile singulare care se fundamentează în ea a ieşit la iveală doar în construcţia *lumii obiectuale* pe care aceste concepte au ajutat-o să se înfăptuiască. O lume a lucrurilor, ordonată în spaţiu şi în timp, care se determină după „analogiile experienţei", după raporturile de substanţialitate, cauzalitate şi acţiune reciprocă, a fost rezultatul în care ne-a devenit clară şi vizibilă diviziunea intelectului şi structura sa specifică. Conştiinţa eului, a apercepţiei transcendentale pure ne este dată doar în şi odată cu conştiinţa obiectului ca „fenomen" obiectiv. Acum ne aflăm însă în faţa unei probleme în care dispare şi această ultimă barieră. Căci, fireşte, trebuie să gândim şi voinţa pură ca pe ceva condiţionat prin lege, prin urmare „obiectiv", însă această obiectivitate aparţine unei cu totul alte sfere decât cea care îşi găseşte expresia în fenomenul spaţio-temporal. Nu avem aici certitudinea unei lumi de lucruri, ci a unei lumi de personalităţi libere; nu a unei sume şi a unui raport cauzal de obiecte, ci a unei constituţii şi unităţi a scopului a subiecţilor autonomi. Ceea ce înainte era desemnat prin expresia teoretică generală a fenomenului sau a obiectului experienţei coboară în această viziune la valoarea simplului *lucru* căruia i se opune acum *persoana*, ca unitate conştientă de sine. Doar în ea se împlineşte ideea de scop în sine şi scop final. Doar în cazul lucrului naturii care se află într-un anumit cerc de cauze şi efecte putem pune întrebarea asupra „provenienţei" sale şi asupra „scopului" său. Dimpotrivă, cu privire la persoană, care, graţie actului său legiuitor originar, îşi dă singură maxima unitară a dorinţei sale şi, prin aceasta, „*caracterul* ei inteligibil", această întrebare este depăşită. Relativitatea, condiţionarea reciprocă a mijloacelor, şi-a găsit aici limita într-o valoare absolută. „Scopurile pe care şi le propune o fiinţă raţională, după bunul plac, ca *efecte* ale acţiunii ei (scopuri materiale) sunt toate numai relative; căci ceea ce le dă valoare este numai raportul lor cu o stare particulară a facultăţii de a râvni; de aceea ele nu pot pune la îndemână

principii universale pentru orice ființe raționale și nici principii universale și necesare pentru orice voliție, adică legi practice. Toate aceste scopuri relative nu sunt așadar decât baza pentru imperative ipotetice [...] Deci valoarea tuturor obiectelor pe care le putem *dobândi* prin acțiunea noastră este totdeauna condiționată. Ființele a căror existență nu este întemeiată pe voința noastră, ci pe natură, au totuși, dacă sunt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și de aceea se numesc *lucruri*, pe când ființele raționale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, adică ca ceva ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc, prin urmare îngrădește orice bun-plac. [...] Dacă există deci un principiu practic suveran și, în ce privește voința omenească, dacă există un imperativ categoric, el trebuie să fie un astfel de principiu încât din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oricine, fiindcă este *scop în sine*, să constituie un principiu *obiectiv* al voinței, prin urmare care poate servi ca lege practică universală. Fundamentul acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine.* [...] Imperativul practic va fi deci următorul: *acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.*"[17]

Ordinea mijloacelor coincide astfel cu ordinea lucrurilor naturii, în timp ce ordinea scopurilor se află pe același nivel cu cea a „inteligențelor" pure, determinate prin ele însele. Conceptul oricărei ființe raționale, care trebuie să se observe prin toate maximele voinței sale ca universal legiuitoare, pentru a se aprecia pe sine și acțiunile sale din acest punct de vedere, conduce mai departe nemijlocit la conceptul corelativ al unei *comunități* de ființe raționale într-un „imperiu al scopurilor". Dacă toate ființele raționale stau sub legea conform căreia ele, ca personalitate, se bazează în același timp pe individualitatea morală a tuturor celorlalte, că ele pretind și de la toți ceilalți subiecți valoarea fundamentală pe care și-o dau astfel și o acordă și lor – de aici izvorăște atunci „o unire sistematică a

[17] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., pp. 237-238.

ființelor raționale prin legi obiective comune, adică un imperiu care, dat fiind că aceste legi au ca obiect tocmai relația acestor ființe între ele ca scopuri şi mijloace, poate fi numit un imperiu al scopurilor (care nu este desigur decât un ideal)."[18] În el nu mai are valoare *prețul* lucrurilor, care servesc exclusiv ca mijloc pentru un alt scop care trebuie atins şi a căror întreagă valoare ia naştere şi există în această comuniune, ci *demnitatea* pe care fiecare subiect şi-o dă sieşi prin aceea că se concepe drept creator al determinării sale a voinței, deopotrivă individuală şi universală.[19]

Dacă astfel ne îndreptăm spre o cu totul altă ordine decât cea a lucrurilor empiric-fenomenale, se pare că ne aflăm din nou sub vraja metafizicii; această metafizică nu îşi are însă originea într-un nou concept al lucrului care se opune conceptului de obiect al experienței, nu în afirmarea unui „interior al *naturii*" substanțial, ci în mod pur şi exclusiv în acea certitudine fundamentală pe care noi o obținem în conştiința legii etice ca şi conştiință a *libertății*. Orice altă cale de acces la lumea „inteligibilului" şi a necondiționatului ne este refuzată. Noua poziție pe care ne-o acordăm în domeniul lui „ceea ce ar trebui să fie" este singura garanție pe care o deținem pentru o sferă de valoare supraordonată a şirului pur fenomenal. Antinomia dintre libertate şi cauzalitate ni se prezintă aşadar încă o dată în deplina sa exactitate. Căci tocmai în privința aceluiaşi eveniment şi a aceleaşi acțiuni a cărei necesitate, adică *faptul-de-a-nu-putea-fi-altfel*, este susținută de ideea de cauzalitate, ideea voinței pure şi a legii etice pure ridică pretenția ca ele să apară altfel decât au apărut. Întregul şir de cauze va fi astfel nimicit aici ca printr-un ordin suprem; logica cunoaşterii pure a naturii va fi anulată în principiul său fundamental. Dar chiar dacă punem aşa problema, trebuie meditat mai întâi la faptul că aici poate fi vorba despre o opoziție între două maniere de determinare, însă în niciun caz despre opoziția dintre determinare şi lipsa de determinare. În acest sens, libertatea este introdusă de Kant însuşi – sigur, cu

[18] *Idem*, pp. 242-243.
[19] *Idem*, p. 238 şi urm.

o expresie inexactă şi iniţial echivocă – ca „un gen propriu de cauzalitate". „Cum conceptul unei cauzalităţi include pe cel de *legi*, în virtutea cărora prin ceva pe care-l numim cauză trebuie să fie pus altceva, adică efectul, atunci libertatea, deşi nu este o libertate a voinţei, este supusă legilor naturale, totuşi din această cauză nu este lipsită de legi, ci trebuie să fie mai curând o cauzalitate după legi imuabile, dar de un gen diferit, căci astfel o voinţă liberă ar fi o absurditate. Necesitatea naturală era o eteronomie a cauzelor eficiente, căci orice efect era posibil numai potrivit legii că altceva ar determina cauza eficientă spre cauzalitate. Ce poate fi altceva libertatea voinţei decât autonomia, adică proprietatea voinţei de a-şi fi sieşi lege? Dar judecata: voinţa îşi este, în toate acţiunile noastre, sieşi lege, indică numai principiul de a nu acţiona conform altei maxime decât conform aceleia care se poate avea pe sine însăşi ca o lege universală. Dar aceasta este tocmai formula imperativului categoric şi principiul moralităţii: astfel o voinţă liberă şi o voinţă supusă legilor morale este unul şi acelaşi lucru."[20] Prin urmare, voinţa şi acţiunea „nu sunt libere" dacă sunt determinate printr-un singur obiect dat al dorinţei, printr-un stimul particular „material"; ele sunt libere dacă se lasă determinate prin ideea de totalitate a determinărilor scopului şi prin cerinţa unităţii lor. Căci, în primul caz, unicitatea fenomenului mecanic, aşa cum îl atribuim lumii fizice a lucrurilor, nu este încă depăşită. Aşa cum trăsăturile şi schimbările unei substanţe corporale urmează una alteia şi provin una din cealaltă, cum starea următoare este deja conţinută în cea precedentă şi este deductibilă din aceasta după o regulă cantitativă a conservării, la fel se derulează aici şirul impulsurilor şi aspiraţiilor „interioare". Stimulul obiectiv dat declanşează instinctul lui corespunzător, şi acesta, la rându-i, declanşează o anumită acţiune cu aceeaşi necesitate pe care o gândim în cazul împingerii şi apăsării corpurilor. Unde acţiunea stă însă sub ideea autonomiei, sub revendicarea a *ceea ce trebuie să fie*, orice analogie de acest fel îşi găseşte limitele. Fiindcă aici nu se desfăşoară în mod simplu şirul momentelor

[20] *Idem*, p. 255.

temporale şi al conţinuturilor empirice singulare instituite în acestea; aici nu se transmite doar ceea ce a fost instituit într-un moment precedent asupra unui altul care-i succede, ci ne situăm în mijlocul unei abordări supratemporale, în care cuprindem într-o unitate atât trecutul, cât şi prezentul, la fel cum anticipăm în ea şi viitorul.

Conform lui Kant, în orice judecată morală simplă întâlnim această trăsătură de bază. În orice astfel de judecată, „raţiunea pură [...] este în sine practică", adică ea judecă ceea ce s-a întâmplat şi, deci, ceea ce ar trebui să se întâmple după ordinea empiric-cauzală, ca ceva pe care ea, din punctul de vedere al *preciziei normei* sale, are libertatea atât să-l accepte, cât şi să-l respingă.[21] Raportarea la un criteriu suprem al valorii, cert prin el însuşi, creează astfel oarecum o nouă dimensiune pentru orice abordare a factualului. În locul şirului curgător, mereu acelaşi, al evenimentelor pe care le urmărim în succesiunea lor şi pe care, conform principiului cauzalităţii al intelectului, îl putem forma într-o ordine obiectiv-temporală în care fiecărei componente îi este determinat momentul ei „anterior" şi „ulterior", apare aici conceptul şi anticiparea unui sistem teleologic în care un element este prezent „pentru" un altul şi în care, în cele din urmă, toate scopurile particulare materiale se sintetizează în forma unei legităţi a scopului, a unei valori necondiţionate. Adevărata voinţă liberă este voinţa care poate înţelege această valoare şi care poate să i se subordoneze: deoarece ea nu se mai supune determinaţiilor accidentale, ci li se opune într-o spontaneitate pură. Iar cu aceasta, desigur, în acelaşi timp, ordinea „experienţei" în cadrul căreia ne-a menţinut ferm *Critica raţiunii pure* şi, în special, deducţia categoriilor, este depăşită; rămâne însă faptul că această depăşire nu rezultă din niciun dat teoretic, şi de aceea nu ne poate livra nici măcar un singur nou dat teoretic pentru construcţia şi desăvârşirea noii lumi „inteligibile". Desprinderea de experienţă, de suma obiectelor empirice în spaţiu şi timp nu are loc prin intelect ca şi cum acesta ar descoperi acum un domeniu al cunoaşterii independent de condiţiile intuiţiei sensibile, ci exclusiv prin voinţă, care,

[21] *Critica raţiunii practice*, ed. cit., p. 63.

independent de toţi stimulii sensibili şi de toate *mobilurile* empirice materiale, întrevede o posibilitate a aplicării sale. *Voinţa* este cea care depăşeşte deja de fapt, în fiecare dintre actele sale autonome, realitatea factuală, simpla „existenţă" a lucrurilor; căci ea nu intervine în ceea ce este dat, ci este orientată exclusiv spre *sarcina* morală care o ridică deasupra oricărui dat. Ea instituie această sarcină cu deplină forţă şi puritate, nepăsătoare, în jurul obiecţiei pe care se pare că o ridică împotrivă orice stare a fiinţei reale şi orice curs empiric de până acum al lucrurilor. Cine ar încerca să împiedice acest elan al voinţei şi al ideii morale, făcând trimitere la limitele experienţei, ale *posibilităţii de realizare*, aceluia ar trebui să i se răspundă cu primele idei fundamentale ale idealismului şi cu noua relaţie care s-a produs prin el între idee şi realitate. Nu este întâmplător faptul că, în acest context, Kant recurge la Platon – că se simte platonician şi vorbeşte aici ca atare. „Platon a observat foarte bine că facultatea noastră de cunoaştere simte o nevoie cu mult mai înaltă decât să silabisească numai fenomene în conformitate cu unitatea sintetică, pentru a le putea citi ca experienţă, şi că raţiunea noastră se ridică în mod natural la cunoştinţe care merg cu mult mai departe decât poate să-i corespundă cândva vreun obiect pe care-l poate da experienţa, dar care totuşi îşi au realitatea lor şi nu sunt nicidecum simple himere. Platon a găsit Ideile sale mai ales în tot ce e practic, adică se întemeiază pe libertate, care, la rândul ei, este supusă cunoaşterilor, care sunt un produs propriu al raţiunii. Cine ar vrea să scoată conceptele virtuţii din experienţă, cine ar vrea să dea (cum de fapt au făcut mulţi) ca model pentru izvorul de cunoaştere ceea ce poate servi cel mult ca exemplu pentru o explicaţie imperfectă, acela ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă după timp şi împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă. [...] Faptul că niciodată un om nu va acţiona adecvat cu ceea ce conţine Ideea pură de virtute nu dovedeşte deloc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau nonvalorii morale nu este totuşi posibilă decât cu ajutorul acestei Idei; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecţiunea

morală, oricât de departe ne-ar ține de ea obstacolele aflate în natura omenească şi al căror grad nu poate fi determinat. *Republica* lui Platon a devenit proverbială, ca un exemplu pretins izbitor de perfecțiune imaginară care nu-şi poate avea sediul decât în creierul unui gânditor fără ocupație, şi Brucker găseşte ridicolă afirmația filosofului că un principe n-ar guverna niciodată bine dacă nu ar participa la Idei. Dar am face mai bine să urmărim această idee mai îndeaproape şi (acolo unde eminentul bărbat ne lasă fără ajutor) s-o punem în lumină prin noi străduințe decât s-o respingem ca inutilă sub pretextul mizerabil şi dăunător că este impracticabilă. [...] Dacă se face abstracție de ceea ce este exagerat în expresie, avântul genial al filosofului de a se înălța de la contemplarea copiei pe care o prezintă ordinea fizică a lumii la legătura ei arhitectonică după scopuri, adică după Idei, e o trudă care merită stimă şi care e demnă de urmat; însă cu privire la principiile moralei, legislației şi religiei, unde Ideile fac în primul rând posibilă experiența însăşi (a binelui), deşi ele nu pot fi exprimate aici niciodată pe deplin, această încercare are un merit cu totul particular, pe care nu-l cunoaştem decât fiindcă îl judecăm tocmai după regulile empirice, care trebuie să-şi piardă valabilitatea, ca principii, în fața acestor idei. Căci, în ce priveşte natura, experiența ne pune la îndemână regula şi este izvorul adevărului; dar în ce priveşte legile morale, experiența este (din nefericire!) mama aparenței şi este foarte reprobabilă tentativa de a scoate legile pentru ceea ce *trebuie să fac* din ceea ce *se face* sau de a voi să le limităm prin ceea ce se face."[22]

Diferența fundamentală dintre „cauzalitatea a ceea ce este" şi „cauzalitatea a ceea ce ar trebui să fie", pe care se bazează ideea de libertate, este stabilită astfel cu toată exactitatea. Cauzalitatea a *ceea ce ar trebui să fie* nu îşi are limita în real, ci este orientată spre ireal, chiar spre ceea ce este imposibil empiric. De aceea, conținutul pur şi valoarea pură a „imperativului categoric" ar continua să existe şi atunci când experiența nu ne-ar livra nicio dovadă pentru faptul că un subiect real ar fi acționat vreodată conform lui – cum ea

[22] Vezi *Critica rațiunii pure*, pp. 283-286.

nu poate niciodată, în realitate, să ne dea la modul riguros o astfel de dovadă, nu ne este permis să pătrundem în interiorul convingerilor celui care acţionează şi să determinăm tipul „maximelor" care-l conduc. Legea morală rămâne totuşi dată „ca un fapt al raţiunii pure, de care suntem conştienţi a priori şi care e apodictic cert, chiar supozând că nu s-ar putea invoca în experienţă niciun exemplu în care ea să fi fost exact urmată."[23] De întregul declin al ideilor noastre de datorie nu ne poate apăra aici decât convingerea clară conform căreia, deşi n-au existat niciodată acţiuni care să izvorască din astfel de surse pure, cu toate astea, n-ar fi vorba nici aici despre faptul dacă s-ar întâmpla un lucru sau altul, „ci dacă raţiunea, ea însăşi şi independent de toate fenomenele, porunceşte ce trebuie să se întâmple; prin urmare, acţiuni despre care lumea n-a dat poate până acum niciun exemplu, despre a căror posibilitate chiar cel ce întemeiază totul pe experienţă s-ar putea îndoi foarte mult, totuşi sunt poruncite cu îndărătnicie de raţiune."[24] Tocmai asta constituie realitatea specifică, proprie ideii de libertate, faptul că ea, întrucât nu se sperie de cerinţa aparentului imposibil, deschide prin aceasta adevăratul cerc al posibilului pe care empiristul îl crede închis în realul de până acum. Conceptul de libertate devine astfel – aşa cum îl exprimă prefaţa la *Critica raţiunii practice* – „motiv de indignare pentru toţi *empiriştii*, dar şi cheia celor mai sublime principii practice pentru moraliştii critici, care înţeleg în acest mod că trebuie să procedeze neapărat *raţional*."[25] Acest caracter sublim se conturează cel mai clar acolo unde legea căreia i se supune individul care vrea ceva, neagă şi anulează *existenţa* empirică a însuşi acestui individ – unde viaţa, ca existenţă fizică, este jertfită Ideii. Doar într-o astfel de determinare prin motive exterioare şi suprasensibile ale acţiunii înţelegem la modul autentic existenţa suprasensibilă: lumea „inteligibilului" în sens critic. Această existenţă nu este inteligibilă decât prin mediul voinţei pure. Dacă facem abstracţie de acest lucru, lumea

[23] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 78.
[24] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 218.
[25] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 39.

inteligibilului se scufundă pentru noi, la fel cum nu mai există pentru noi nicio lume a formelor empirice, dacă facem abstracţie de intuiţia pură a spaţiului – tot aşa cum nu există nicio „natură" a lucrurilor fizice altfel decât prin principiul cauzalităţii al intelectului.

De aceea, şi aici, în centrul abordării singurului „absolut" la care ne poate conduce viziunea critică, specificul viziunii fundamentale transcendentale este protejat. Această viziune consta în aceea că orice instituire a unui obiectiv a fost corelată cu o formă de bază a conştiinţei: că orice afirmaţie despre un existent trebuia să-şi caute întemeierea şi justificarea într-o funcţie originară a raţiunii. Această relaţie este păstrată aici în totalitate. Conceptul unei lumi a intelectului – astfel explică Immanuel Kant exact şi concis – este doar o *poziţie* pe care raţiunea se vede nevoită să o ia în afara fenomenelor, pentru a se concepe pe sine ca practică: „ceea ce n-ar fi posibil, dacă influenţele sensibilităţii asupra omului ar fi determinante, dar ceea ce e totuşi necesar, dacă nu vrem să-i contestăm conştiinţa de sine însăşi ca inteligenţă, prin urmare ca o cauză raţională şi activă prin raţiune, adică ca o cauză acţionând liber".[26] Prin urmare, posibilitatea unei astfel de naturi suprasensibile nu are nevoie de nicio *intuiţie* apriorică a unei lumi inteligibile care, în acest caz, ar trebui să fie pentru noi şi imposibilă ca suprasensibilă; mai mult, în maximele voliţiei nu este vorba decât despre principiul determinant al voinţei, „dacă el este empiric sau este un concept al raţiunii pure (al conformităţii cu legea raţiunii pure în genere) şi cum ar putea fi el un concept."[27] Cu aceasta, este dată în mod complet explicaţia tezei kantiene atât de mult confundată şi greşit interpretată, cum că noi am fi îndreptăţiţi să presupunem inteligibilul doar „în intenţie practică". Cu privire la folosirea teoretică a raţiunii, *„causa noumenon"* rămâne totuşi un concept vid, deşi unul posibil şi care poate fi gândit. Oricum, întrucât avem nevoie de acest concept pentru întemeierea eticii, nu pretindem *să cunoaştem teoretic natura* unei fiinţe, în măsura în care are o voinţă pură; ne

---

[26] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 267.

[27] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 77.

este mai mult decât suficient doar s-o denumim, prin urmare să punem în legătură conceptul cauzalității cu cel al libertății (şi, ceea ce este inseparabil de el, cu legea morală ca principiul ei determinant).[28] Cine iese în afara acesteia sau doar tinde spre ea; cine încearcă o *descriere* a lumii inteligibile, în loc să o gândească ca normă şi sarcină a acțiunii sale; cine vede în ea o existență a obiectelor, în loc de o ordine conform scopului a inteligențelor libere, ca personalități morale: acela a părăsit terenul filosofiei critice. Prin libertate, a cărei realitate obiectivă ni se anunță în legea morală „oarecum ca un fapt"[29], este, desigur, desemnată şi determinată, în raport cu lumea fenomenală, o sferă a „în sinelui". Însă nu ne putem apropia de ea prin intuiție şi gândire, ci doar prin acțiune; o putem înțelege nu în forma „lucrului", ci doar în cea a scopului şi a sarcinii. Dacă am păstra mereu prezent în minte acest raport, într-o deplină claritate, am fi scutiți de câteva dificultăți şi de câteva speculații subtile asupra teoriei lui Kant despre „lucru în sine" – care, desigur, în această *expresie*, este paradoxală şi echivocă. În semnificație practică, „în sinele" nu determină nicidecum „cauza transcendentală" a lumii fenomenale; conduce însă înapoi la „principiul inteligibil" al acesteia, întrucât doar prin el îi pot fi cunoscute semnificația şi sensul, ne este indicat scopul ultim şi pentru orice voliție şi acțiune empirică. Aşadar, ceea ce se obține aici nu este o extindere a cunoaşterii despre *obiectele suprasensibile date*, ci o extindere a rațiunii teoretice şi a cunoaşterii acesteia cu privire la suprasensibil în genere. Ideile îşi pierd acum caracterul lor transcendent: ele devin „*imanente* şi *constitutive*, întrucât sunt principiile posibilității de *a realiza obiectul necesar* al rațiunii pure practice (Binele suveran)".[30]

Teoria lui Kant despre opoziția empiric–inteligibil are semnificație doar în acest context general. Dacă ne imaginăm – cum a făcut-o Schopenhauer – caracterul inteligibil în maniera în care subiectul volitiv şi-ar fi dat o dată pentru totdeauna caracterul

[28] *Idem*, pp. 86-87.
[29] *Idem*, p. 78.
[30] *Idem*, p. 162.

determinant al ființei sale într-un act preistoric care stă la baza existenței sale empirice, de care rămâne acum legat inevitabil în lumea experienței, am ajunge atunci astfel într-un labirint extrem de încurcat de întrebări metafizice. Căci nu avem nicio singură categorie care ne-ar putea explica şi interpreta un raport de acest fel „în sine"–fenomen, atemporal–temporal. Orice îndoială însă dispare îndată ce învățătura kantiană este şi în acest punct transpusă din nou de pe terenul metafizicii şi al misticii în cel al eticii pure; dacă este privită în sensul în care au înțeles-o Schiller şi Fichte. Doar atunci vedem că importanța caracterului inteligibil nu ne trimite într-un trecut mitic, ci în viitorul etic. El ne conduce spre certitudinea faptului *sarcinii* noastre practice infinite. Una şi aceeaşi acțiune se află, pe de o parte, sub constrângerea cauzelor trecute şi revolute, în timp ce pe de altă parte, sub punctul de vedere al scopurilor viitoare şi al unității lor sistematice. În primul caz, acțiunea îşi primeşte semnificația empirică a existenței, în al doilea, caracterul ei de valoare; în primul caz, ea aparține şirului evenimentelor, în cel de-al doilea, ordinii inteligibile a ceea ce ar trebui să fie şi determinării ideale libere.

Pentru această dublă formă a *judecării*, Kant se poate baza din nou aici pe maxima conştiinței populare. Pretenția legitimă însăşi a rațiunii umane comune la libertatea voinței – aşa explică el – se întemeiază pe conştiința şi premisa admisă a independenței rațiunii de cauze şi instincte sensibile, determinante subiectiv. Omul, imaginându-se înzestrat cu o voință autonomă, se situează astfel într-o altă ordine a lucrurilor şi într-un raport față de cauzele determinante de un cu totul alt fel decât atunci când se percepe ca fenomen în lumea simțurilor şi supune cauzalitatea sa determinării exterioare după legile naturii. Faptul că trebuie să-şi reprezinte şi să gândească totul în această dublă manieră nu conține nici cea mai mică contradicție; deoarece, în primul caz, se sprijină pe conştiința de sine ca obiect afectat prin simțuri, în al doilea, pe conştiința de sine ca inteligență, adică ca un subiect activ care, utilizând rațiunea, este independent de legătura pasivă cu impresiile sensibile.[31] Cu

[31] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 266.

aceasta, determinarea obiectului are loc şi aici conform caracteristicii de bază a metodicii transcendentale, prin intermediul *analizei judecăţii*. Dacă judec că o anumită acţiune pe care am făcut-o ar fi trebuit să nu o fac, atunci o astfel de afirmaţie ar fi lipsită de sens, dacă în ea, „eul” ar fi luat doar în semnificaţie simplă. Deoarece eul, ca fenomen sensibil-empiric, ca voinţă determinată în aceste condiţii, *trebuia* să îndeplinească acţiunea: dacă am cunoaşte în totalitate caracterul empiric al unui om, atunci i-am putea determina dinainte acţiunea la fel de exact cum putem calcula anticipat o eclipsă de soare sau de lună. În realitate, însă, în judecată este instituit şi vizat un cu totul alt raport. Acţiunea este respinsă, având în vedere că în ea erau determinante doar motivele corespunzătoare momentului respectiv, singular şi accidental, care n-au mai luat în consideraţie *întregul* principiilor teleologice determinante. Eul şi-a negat adevărata „esenţă”, cea inteligibilă, lăsându-se stăpânit de această accidentalitate de moment a unei situaţii particulare şi a unui singur impuls: el produce acelaşi lucru, în măsura în care, din unitatea postulată a „caracterului” său, examinează şi apreciază maniera particulară de acţiune. Astfel, „inteligibilul”, unitatea gândită a determinaţiilor normei, apare ca etalonul permanent căruia îi subsumăm orice element empiric. Fenomenul este raportat la *noumenon* ca la principiul său propriu-zis; nu în sensul că astfel s-ar cunoaşte un *substrat* suprasensibil dat, ci în sensul că, doar aşa este stabilită semnificaţia sa valorică propriu-zisă, poziţia sa în „imperiul scopurilor”.

Faptul că totuşi persistă în forţă ideea de „*mundus intelligibilis*”, aşa cum a existat ea începând cu disertaţia, că ideea a *ceea ce ar trebui să fie* se concentrează în genere în prezentarea unei „lumi”, se datorează unei cauze profund metodice. Căci acolo unde analiza critică ne revelează şi ne face inteligibilă o manieră specifică a judecăţii, ea atribuie acestei forme a judecăţii şi o formă particulară a „obiectului”. Această obiectivare este o funcţie de bază a raţiunii pure teoretice la care nu putem renunţa; desigur, trebuie să distingem însă în fiecare caz singular cărei sfere de valabilitate îi aparţin cunoaşterea şi judecata şi, totodată, care, conform acestui

lucru, este genul de existență care se întemeiază pe aceasta. Pentru domeniul rațiunii practice, Kant a făcut această cercetare în acea secțiune importantă pe care o intitulează *Tipologia facultății de judecare pure practice*. Opoziția în obiectivarea în sensibil şi în suprasensibil este făcută aici cunoscută pe baza opoziției dintre „tip" şi „schemă". Lumea experienței, lumea fizicii şi a ştiinței naturii în genere se constituie pentru noi prin aceea că intelectul îşi raportează principiile universale la intuițiile pure ale spațiului şi timpului – că le înscrie oarecum acestor forme fundamentale pure. Conceptele empirice ale „lucrului" şi ale însuşirilor şi schimbărilor sale fizice iau naştere în măsura în care noi „umplem" categoriile pure de substanță şi accident, de cauză şi efect cu un conținut concret-intuitiv: în măsura în care nu gândim substanța doar ca purtător şi ca subiect pur logic al caracteristicilor singulare, ci ca permanență şi durată; iar cauzalitatea nu doar ca raport al „temeiului" cu „întemeiatul" şi dependentul, ci ca determinare a raporturilor obiective temporale într-o succesiune empirică de fenomene. Dacă este vorba despre caracteristicile inteligibilului, orice astfel de formă de instituire a obiectului ne este refuzată. Până şi aici există un *analogon al legii naturii*, aşa cum cea mai cunoscută formulă a „imperativului categoric" cere voinței să acționeze ca şi cum maxima acțiunii sale trebuie să devină prin el „lege universală a naturii".[32] Însă, „natura" vizată aici nu este existența sensibilă a obiectelor, ci relația sistematică a scopurilor singulare şi sinteza lor armonică într-un „scop final". Ea este un prototip, un tip la care raportăm orice determinație particulară a voinței, şi nu un prototip existent obiectiv care se lasă observat pentru sine, independent de această relație practică. Ceea ce ea are în comun cu lumea fizic-sensibilă este doar momentul „permanenței", al *unei* ordini de nezdruncinat pe care ne-o imaginăm în ambele deopotrivă – însă, într-un caz, este vorba despre o ordine pe care o contemplăm ca existând în afara noastră, în celălalt, despre una pe care o producem activ pe baza autonomiei legii morale.

---

[32] *Idem*, p. 228.

Este permisă astfel utilizarea naturii lumii simţurilor ca tip al unei naturi inteligibile „atâta timp cât nu extind asupra acesteia din urmă intuiţiile şi ce depinde de ele, ci raportez la ea numai *forma legalităţii* în genere [...]".[33] Dar dacă are loc acest transfer şi lăsăm limitele sensibilului şi ale suprasensibilului să se întrepătrundă imperceptibil – rezultă atunci din nou, cu necesitate internă, acea formă a *misticii* pe care Kant o combătuse neîntrerupt începând cu *Visurile unui vizionar*. În măsura în care ceea ce ar trebui să fie este transformat într-o imagine, îşi pierde forţa sa productivă, „regulativă". Pe această cale ajungem la „misticismul raţiunii practice" care transformă în *schemă* ceea ce servea doar ca *simbol*, adică atribuie observaţii reale, însă nu sensibile (ale unui imperiu imperceptibil al lui Dumnezeu) aplicării conceptelor morale, trecând într-o stare de exaltare. Iar în acest sens, este important şi caracteristic din punct de vedere metodic faptul că spre o astfel de exaltare mistică nu ne seduce de exemplu teoria pură a apriorităţii, ci invers, întemeierea pur empiristă a eticii, concepţia despre morală ca teorie a fericirii. Întrucât această viziune nu cunoaşte decât *motive* sensibile, ea nu poate depăşi niciodată descrierile sensibile, în orice salt aparent deasupra experienţei şi în orice reprezentare a unui „dincolo" al simţurilor. Dacă raţiunea practică, condiţionată patologic, adică guvernând numai interesul înclinaţiilor sub principiul sensibil al fericirii, ar fi pusă ca fundament, atunci paradisul lui Mohamed sau contopirea (unirea dizolvantă) a teosofilor şi a misticilor cu divinitatea, după cum îi place fiecăruia, i-ar impune raţiunii monstruozităţile lor; şi ar fi tot aşa de bine să n-o avem deloc decât s-o lăsăm astfel pradă tuturor himerelor.[34] Şi să nu ne temem că, renunţând la astfel de suporturi sensibile, imperativul pur etic ar rămâne abstract şi formal, adică ineficient. „De aceea, este fără temei teama că" – iar în cuvinte de acest fel, avem acces total la filosoful Kant – „dacă lipsim moralitatea de tot ceea ce o poate recomanda simţurilor, atunci ea nu va avea forţă de mobilizare, nu va emoţiona şi

[33] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 100.

[34] *Idem*, p. 148.

va găsi doar o aprobare rece, lipsită de viață. Dimpotrivă, acolo unde simțurile nu mai văd nimic în fața lor, rămânând doar ideea inconfundabilă și de neșters a moralității, ar fi necesară mai curând temperarea elanului unei imaginații nelimitate, pentru a nu o lăsa să fie cuprinsă de entuziasm, decât căutarea de sprijin pentru aceste idei în imagini și mijloace puerile, căutare determinată de teama că ele ar fi lipsite de forță. [...] Această întruchipare pură, doar negativă a moralității [...] exclude pericolul *fanatismului*, care este greșeala de a voi să *vezi* ceva *dincolo de hotarele sensibilității*, adică de a dori să visezi conform principiilor (a divaga păstrând rațiunea), tocmai pentru că întruchiparea moralității este doar negativă. Căci *impenetrabilitatea ideii de libertate* face imposibilă orice întruchipare pozitivă; legea morală în sine constituie pentru noi un factor de determinare suficient și originar, care nici nu ne permite să căutăm un altul în afara ei."[35]

Teoria lui Kant se sfârșește și aici în ceva „impenetrabil"; este însă un cu totul alt raport decât cel cu care ne-am întâlnit în cadrul *criticii rațiunii* teoretice. Dacă vorbim despre „lucrul în sine", dacă afirmăm despre el o formă a existenței și, dimpotrivă, cognoscibilitatea sa este contestată, ne confruntăm cu dificultăți aparent insolvabile; căci și instituirea simplei lui *existențe*, făcând abstracție de determinarea sa mai îndeaproape, nu se lasă realizată decât în acele forme ale cunoașterii a căror utilizare transcendentă *critica rațiunii pure* vrea să o elimine. În domeniul teoriei kantiene a libertății suntem scutiți însă de acest conflict. Inclusiv libertatea și legea morală prezentate în imperativul categoric trebuie recunoscute în sens kantian, ca insondabile. Ele înseamnă pentru noi „cauza" ultimă pentru orice existență și fenomen, raportând fenomenul la scopul său final și ancorându-l într-o valoare supremă; însă, pentru ele însele, nu se mai poate cerceta nimic cu privire la un *de ce* următor. Astfel, în sens pur logic, ne-am încurcat aici într-un „gen de cerc" din care, după cum se pare, nu se poate ieși. Presupunem

---

[35] Vezi *Critica facultății de judecare*, Editura Trei, 1995, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, pp. 113-114.

că suntem liberi în ordinea cauzelor eficiente, pentru a ne imagina în ordinea scopurilor sub legile morale şi ne imaginăm, după aceea, ca supuşi acestor legi, deoarece ne-am atribuit libertatea voinţei. „[...] căci libertate şi legislaţie proprie a voinţei sunt ambele autonome, prin urmare concepte care se pot substitui unul altuia, dar tocmai din această cauză nu ne putem servi de unul pentru a-l explica pe celălalt şi a-i arăta principiul. Tot ceea ce putem face este să reducem la un singur punct de vedere logic (cum se reduc fracţiuni diferite de aceeaşi valoare la cea mai simplă expresie)."[36] Această dilemă logică nu trebuie să ne inducă în eroare în voliţia şi acţiunea noastră. Pentru „faptul" libertăţii nu mai avem nevoie aici de nicio altă explicaţie, deoarece indescriptibilul s-a realizat deja pentru noi. Limita cunoaşterii nu este o limită a certitudinii: căci o mai mare certitudine decât cea pe care ne-o asigură *sinele* nostru moral, personalitatea noastră autonomă, nu poate exista pentru noi. Raţiunea şi-ar depăşi toate limitele dacă s-ar încumeta să *explice cum* raţiunea pură ar putea fi practică, lucru care ar fi identic cu încercarea de a explica *cum este posibilă libertatea.* Deoarece modul în care o lege ar putea fi pentru sine şi nemijlocit factor determinant al voinţei, modul în care ar trebui să ne reprezentăm teoretic şi pozitiv acest gen de cauzalitate nu se mai lasă înţeles printr-un alt dat oarecare, care poate fi arătat teoretic, ci putem şi trebuie să presupunem că o astfel de cauzalitate ar fi doar prin legea morală şi în scopul ei.[37] „Impenetrabilul" nu ni se mai opune acum în caracterul său abstract de lucru ca o esenţă substanţială necunoscută, ci ni se dezvăluie în legea ultimă a inteligenţei noastre ca personalitate liberă şi, cu aceasta, deşi este inexplicabil mai departe, devine totuşi *inteligibil* interior. Prin urmare, nu înţelegem necesitatea practică necondiţionată a imperativului moral; „dar concepem totuşi *inconceptibilitatea* lui, iar aceasta este tot ceea ce se poate cere pe bună dreptate unei filosofii care năzuieşte în principii să înainteze până la limitele ultime ale raţiunii omeneşti."[38] Este necesar să pătrundem

[36] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 259.
[37] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 102.
[38] Vezi *Întemeierea metafizii moravurilor*, p. 273.

însă până în acest punct, şi pentru a împiedica raţiunea, pe de o parte, să caute în lumea sensibilă, în dauna moravurilor, cauza supremă de acţiune şi un interes inteligibil, însă empiric, „iar pe de altă parte, pentru ca ea să nu fâlfâie neputincioasă aripile în spaţiul vid pentru ea al conceptelor transcendente sub numele lumii inteligibile, fără a se urni din loc şi să nu se piardă printre himere."[39] În acest punct, întunericul înţelegerii teoretice dispare pentru noi în acţiune: vom avea însă parte de lumină atâta timp cât ne vom afla în mod real în mijlocul acţiunii şi nu vom încerca să o transformăm din nou în speculaţii abstracte.

Unde se sfârşeşte cunoaşterea apare astfel „credinţa morală raţională" care pleacă de la libertate ca fapt fundamental, nu pentru ca de aici să concluzioneze certitudinea lui *Dumnezeu* şi a *nemuririi*, ci să o revendice. Caracterul acestor postulate cu care Kant îşi încheie expunerea etică, pare mai întâi, din punct de vedere pur metodic, îndoielnic determinat. Căci pentru ideile de libertate poate exista, în sens strict, tot atât de puţin o completare ulterioară ca şi o întemeiere ulterioară. Imperiul a *ceea ce ar trebui să fie* este limitat şi complet epuizat prin această idee, în calitate de principiu suprem, însă de la el nu se poate ajunge la imperiul a *ceea ce este* decât printr-o *μεταβασις εις αλλο γενος*. Bineînţeles, pentru Kant nu mai rămâne nici cea mai mică îndoială în privinţa faptului că în conceptul de Dumnezeu nu poate fi dat niciun alt nou fundament, mai stabil, al ideii de libertate decât cel care se află în conştiinţa şi în valoarea legii morale înseşi. Acest concept nu trebuie să deducă valabilitatea ideii de autolegiuire de la o realitate metafizică supremă; ci trebuie doar să pronunţe şi să garanteze aplicabilitatea acestei idei la realitatea empiric-fenomenală. Voinţa pură nu se lasă determinată prin ceea ce ea decide, prin cântărirea oportunităţii şi prin prevederea consecinţelor empirice ale acţiunii, căci pe ea o caracterizează chiar faptul că nu îşi primeşte valoarea de la ceea ce ea cauzează sau realizează, nu prin capacitatea sa de a atinge un anumit scop propus, ci doar prin forma voliţiei înseşi, prin convingerea şi

[39] *Idem*, p. 270.

maxima din care izvorăşte. Utilitatea sau lipsa de eficienţă nu poate adăuga şi nici lua ceva acestei valori.[40] Pe cât de puţin însă voinţa însăşi, în decizia sa, se face *dependentă* de luarea în considerare a succesului, pe atât de puţin putem noi, pe de altă parte, gândind şi acţionând practic, să nu acceptăm întrebarea dacă în genere realitatea empirică dată a lucrurilor este capabilă să realizeze progresiv scopul voinţei pure. Dacă *ceea ce este* şi *ceea ce ar trebui să fie* sunt sfere complet separate, atunci ideea că ele s-ar putea exclude pentru totdeauna, că poruncii a ceea ce ar trebui să fie, a cărei valabilitate necondiţionată nu admite tocmeală, i-ar fi impuse limite de nedepăşit pentru realizarea sa, în domeniul existenţei, cel puţin nu conţine nicio contradicţie logică. Convergenţa finală a ambelor şiruri, afirmaţia că ordinea naturii ar conduce şi ar trebui să conducă în cele din urmă, în cursul ei empiric, la o stare a lumii conformă cu ordinea scopurilor, nu mai poate fi astfel demonstrată, ci doar postulată. Iar conform lui Kant, conţinutul acestei cerinţe constituie sensul „practic" al conceptului de Dumnezeu. Dumnezeu nu este gândit aici drept creator, drept explicaţie a „începutului" lumii, ci ca garanţie a scopului ei moral şi a „sfârşitului" ei. Binele suprem în lume, concordanţa finală între „fericire" şi „meritul de a fi fericit" este posibilă doar dacă este presupusă o cauză supremă a naturii care are o finalitate în conformitate cu convingerea morală. Prin urmare, postulatul posibilităţii binelui suprem dedus (a celei mai bune lumi) este în acelaşi timp postulatul realităţii unui bine suprem originar, respectiv existenţa lui Dumnezeu.[41] Această presupunere nu este *despre* moralitate, însă este necesară *prin ea*. Trebuie să presupunem o cauză morală a lumii, pentru a stabili un scop final în conformitate cu legile morale; şi atâta timp cât acest scop este necesar, trebuie presupusă cu necesitate (adică în acelaşi grad şi din aceeaşi cauză) şi legea morală.[42] Cu aceasta, intenţia nu este nici aici, în niciun caz, de a-l concepe pe Dumnezeu, în sens metafizic, ca substanţa

---

[40] Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp. 202-203.

[41] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 150 şi urm.

[42] Vezi *Critica facultăţii de judecare*, p. 300.

infinită cu atributele şi proprietăţile sale, ci de a vrea să ne *determinăm pe noi înşine* şi voinţa noastră în funcţie de acestea.[43] Conceptul de Dumnezeu este forma concretă sub care ne reprezentăm sarcina morală inteligibilă şi îndeplinirea ei empirică progresivă.

Conform lui Kant, o semnificaţie similară îi revine şi ideii de *nemurire*: deoarece şi ea se naşte pentru noi, în măsura în care îmbrăcăm ideile despre infinitatea determinării noastre, despre sarcina infinită care îi este impusă fiinţei raţionale, în forma duratei şi eternităţii. Conformitatea totală a voinţei cu legile morale este o perfecţiune de care o fiinţă raţională a lumii simţurilor nu este capabilă în niciun moment al existenţei sale: „cum este totuşi cerută ca practic necesară, ea nu poate fi întâlnită decât într-un *progres* mergând la *infinit* către acea conformitate deplină şi, după principiile raţiunii pure practice, este necesar să se admită un astfel de progres practic ca obiectul real al voinţei noastre."[44] Mai mult decât în orice alt loc al sistemului său, Kant se află aici în continuitatea concepţiei filosofice despre lume a secolului al XVIII-lea. Şi el, la fel ca Lessing în *Educaţia speciei umane*, constată în ideea nemuririi cerinţa unei posibilităţi infinite de evoluţie a subiectului moral; şi la fel ca acesta, refuză să facă din această idee factor determinant al voinţei morale, care, pentru speranţa viitorului, trebuie să urmeze mai mult legea imanentă autoimpusă.[45] Forţa faptei morale trebuie să fie în acest punct, ea însăşi, dovadă suficientă. Orice impuls străin şi extern care i-ar fi adăugat ar trebui să o vlăguiască şi să o dezorienteze în sine. Presupunând că ar exista un mijloc de a demonstra prin argumente logice nemurirea individului, astfel încât să devină un fapt neîndoielnic, din punctul de vedere al acţiunii, s-ar pierde mai mult decât s-ar câştiga. Încălcarea legii morale, în certitudinea unei viitoare dreptăţi penale, ar fi imediat evitată, ceea ce a fost poruncit ar fi fost realizat; „dar cum simţământul din care trebuie să se întâmple acţiunile, nu poate fi insuflat în noi prin niciun fel de

---

[43] *Idem*, p. 286.

[44] Vezi *Critica raţiunii practice*, pp. 149-150.

[45] Vezi mai sus, capitolul al doilea, „Critica metafizicii dogmatice".

poruncă [...], cele mai multe dintre acţiunile conforme legii s-ar face din frică, puţine numai din speranţă şi niciuna din datorie, iar o valoare morală a acţiunilor, singura de care depinde valoarea persoanei şi chiar aceea a lumii în ochii înţelepciunii supreme, nu ar mai exista. Purtarea oamenilor, atâta timp cât natura lor ar rămâne aşa cum e, ar fi deci transformată într-un simplu mecanism în care, ca şi într-o piesă de marionete, totul ar *gesticula* bine, dar unde în figuri nu s-ar întâlni totuşi *viaţă*."[46] Astfel, însuşi momentul incertitudinii, care, în sens pur teoretic, este fixat ideii de nemurire, eliberează viaţa noastră de rigiditatea cunoaşterii abstracte şi îi dă culoarea fermităţii şi a faptei. „Credinţa raţională practică" ne ghidează în acest punct orice deducţie logică, deoarece ea, pornind direct din centrul acţiunii, pătrunde din nou nemijlocit în domeniul acţiunii, determinându-i direcţia.

Sistemul critic al eticii se încheie odată cu teoria postulatelor – să trecem aici încă o dată în revistă fazele principale din evoluţia concepţiei etice despre viaţă a lui Kant. În acest scop, problema nemuririi ne poate servi drept fir conducător, întrucât străbate toate momentele speculaţiei kantiene. Ea apare deja în prima perioadă, orientată în esenţă spre ştiinţa şi filosofia naturii: imaginea despre lume a astronomiei moderne, cosmologia şi cosmofizica lui Newton serveşte drept fundament pentru consideraţiile metafizice despre permanenţa şi capacitatea evolutivă a sufletului. Lumea a *ceea ce este* şi a *ceea ce ar trebui să fie* încă nu sunt separate aici, ci privirea trece direct de la una la cealaltă. Opoziţiile dintre ele se anulează în unitatea dispoziţiei estetice care stă la baza acestei abordări a lumii. „Oare sufletul nemuritor – astfel încheie Kant *Istoria generală a naturii şi teoria cerului* – trebuie să rămână legat în toată infinitatea duratei lui viitoare de acest punct al cosmosului, de Pământ? [...] Cine ştie dacă nu îi este hărăzit să cunoască vreodată îndeaproape acele îndepărtate sfere ale construcţiei lumii, precum şi excelenţa alcătuirii lor, lucruri ce îi incită curiozitatea de la distanţă? Poate că în jurul lor se formează alte câteva sfere ale

---

[46] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 173.

sistemului planetar, pentru ca, după scurgerea completă a timpului prescris existenței noastre aici, să ne pregătească noi locuințe în alte ceruri. Cine ştie dacă acei trabanți nu se învârt în jurul lui Jupiter pentru ca vreodată să ne lumineze? [...] Într-adevăr, dacă sufletul ne este plin de asemenea concepții, atunci privirea unui cer înstelat într-o noapte senină produce un fel de satisfacție pe care nu o simt decât sufletele nobile. În liniştea generală a naturii şi a simțurilor, facultatea ascunsă a cunoaşterii a spiritului nemuritor vorbeşte o limbă ce nu poate fi numită şi dă concepte nedesfăşurate, care pot fi simțite, însă care nu se pot descrie."[47] Pentru Kant, se produce deja aici acea analogie curentă pe care *Critica rațiunii practice* a exprimat-o şi dezvoltat-o mai târziu în celebrele cuvinte-cheie. „*Cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine*" se indică reciproc şi servesc unul altuia spre interpretare. „Pe ambele nu am voie să le cercetez şi să le presupun numai, ca şi când ar fi învăluite în întunecimi sau situate în extravagant, în afara orizontului meu; le văd în fața mea şi le leg nemijlocit cu conştiința existenței mele. Primul începe din locul pe care-l ocup în lumea sensibilă externă şi lărgeşte conexiunea în care mă aflu, în spațiul imens de lumi peste lumi şi de sisteme peste sisteme, şi pe deasupra în durata ilimitată a mişcărilor lor periodice, a începutului şi duratei lor. Al doilea începe de la eul meu invizibil, de la personalitatea mea şi mă reprezintă într-o lume care are o adevărată infinitate, de care numai intelectul îşi poate da seama şi de care (iar prin ea, în acelaşi timp, şi cu toate acele lumi vizibile) mă recunosc legat, nu ca în prima, numai contingent, ci în chip universal şi necesar."[48] Dacă reținem aceste cuvinte, alături de considerațiile finale din *Istoria generală a naturii şi teoria cerului*, atunci, în orice înrudire profundă a dispoziției intelectuale fundamentale, se clarifică în acelaşi timp progresul decisiv realizat prin *Critica rațiunii pure*. Observarea naturii şi observarea scopului sunt acum tot atât de unite pe cât de separate, legate, cât şi opuse una alteia. Această dublă determinare trebuie reținută, dacă pe de o

---

[47] *Istoria generală a naturii şi teoria cerului*, p. 368 şi urm.

[48] Vezi *Critica rațiunii practice*, „Concluzie", p. 186.

parte, ştiinţa, în propriul ei domeniu, vrea să fie ferită de orice atacuri străine, de orice explicaţie prin scopuri transcendente – şi dacă, pe de altă parte, moralitatea vrea să fie păstrată în forţa motivelor ei pure şi specifice. Ni se permite la fel de puţin să punem întrebări cu privire la „interiorul naturii", necondiţionat, spiritual care este şi rămâne mai mult „o simplă iluzie"[49], la fel cum, pe de altă parte, pentru imperiul libertăţii şi al *ceea ce ar trebui să fie*, nu avem voie să căutăm niciun fel de alte justificări şi explicaţii decât cele care se află în conţinutul legii morale supreme. Ambele cerinţe au fost încălcate în evoluţia culturii empiric-istorice. „Reflecţia asupra lumii a început de la spectacolul cel mai splendid pe care pot să-l prezinte simţurile omeneşti şi pe care poate să-l cuprindă în marea lui întindere intelectul nostru şi a sfârşit cu astrologia. Morala a început cu cea mai nobilă proprietate a naturii morale, a cărei dezvoltare şi cultură vizează foloase infinite şi s-a încheiat cu fanatismul sau cu superstiţia."[50] Doar critica raţiunii teoretice şi a celei morale ne poate apăra de aceste căi greşite – poate să ne împiedice ca, în loc să explicăm matematic şi mecanic rotaţia corpurilor cereşti, să o explicăm prin forţe spirituale şi inteligenţe conducătoare şi ca, pe de altă parte, să încercăm să descriem în imagini sensibile legile pure ale *ceea ce ar trebui să fie* şi ale ordinii inteligibile care ni se revelează în ele. A înţelege bine această diferenţă, acest „dualism" între idee şi experienţă, între *ceea ce este* şi *ceea ce ar trebui să fie* şi a afirma în şi prin el *unitatea raţiunii* reprezintă acum sarcina cea mai generală pe care şi-o propune sistemul critic.

Odată cu această unitate obiectivă a sistemului său, întrezărim acum şi unitatea personalităţii lui Kant, caracterul omului cu simţ critic incoruptibil pentru adevăr şi cu convingerea sa morală de nezdruncinat şi netulburată de nicio îndoială, cu rigurozitatea cumpătată a gândirii şi entuziasmul voinţei. În decursul evoluţiei lui Kant ca gânditor şi scriitor, această dublă trăsătură a fiinţei sale s-a conturat tot mai determinat. În operele de tinereţe, cele în care,

---

[49] Vezi *Critica raţiunii pure*, p. 263.

[50] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 187.

alături de gândirea analitică, mai domină încă şi deplina forţă a fanteziei sintetice, ideile lui Kant se lasă adesea antrenate într-o exuberanţă aproape lirico-entuziastă: iar în *Istoria generală a naturii şi teoria cerului*, numeroase trăsături mai indică faptul că ne aflăm aici în perioada sentimentalismului. Însă, cu cât Kant progresează, cu atât mai mult se desparte în această privinţă de tendinţa sentimentală a epocii. În lupta împotriva idealurilor morale şi estetice ale epocii sentimentalismului, el stă acum alături de Lessing. În acest sens, este caracteristic mai ales modul în care, în prelegerile sale despre antropologie, preia şi confirmă renumita judecată pe care Lessing a emis-o despre Klopstock în *Litteraturbriefen*. Klopstock nu mai este demult pentru el „un adevărat poet", deoarece i-ar fi refuzată adevărata forţă a plăsmuirii: el ar impresiona doar *„per Sympathie"*, în măsura în care el însuşi vorbeşte ca un afectat. Dar şi mai nemilos se îndreaptă judecata literară şi etică a lui Kant împotriva întregului gen al „scriitorului de romane", care, precum Richardson, proiectează în personajele sale imagini ale unei perfecţiuni ideale şi care, prin acestea, vizează să incite voinţa spre emulaţie. Pentru el, toţi aceşti „maeştri în genul de scriitură sentimentală şi afectată" sunt doar „mistici ai gustului şi sentimentului".[51] Căci, fireşte, sentimentele stârnesc lacrimi, însă nimic în lume nu se uscă mai repede decât lacrimile; dimpotrivă, principiile acţiunii trebuie construite pe concepte: „[...] pe orice altă bază nu se pot produce decât apucături care nu pot da persoanei niciun fel de valoare morală, ba nici măcar o încredere în sine însăşi, fără care nu poate avea loc conştiinţa simţământului ei moral şi a unui astfel de caracter, binele suveran în om."[52] Asupra „rigorii" mult invocate şi mult deplânse a eticii kantiene se revarsă deplina lumină doar în acest context. Ea este reacţia modului de gândire tipic masculin al lui Kant împotriva moleşirii şi răsfăţului pe care le vedea domnind peste tot

[51] Pentru opiniile lui Kant despre Klopstock şi Richardson, vezi Otto Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft"* [*Teoria kantiană a geniului şi constituirea* Criticii facultăţii de judecare], Göttingen 1901, pp. 170, 175 şi 299.

[52] Vezi *Critica raţiunii practice*, p. 181.

în jurul lui. În acest sens, el a fost înțeles, într-adevăr, de cei care au experimentat pe cont propriu valoarea şi forța operei kantiene de eliberare. Nu doar Schiller, care deplânge categoric într-o scrisoare către Kant că, pentru o clipă, a putut câştiga „prestigiul unui adversar” al eticii kantiene[53], ci şi Wilhelm von Humboldt, Goethe şi Hölderlin sunt de acord în această privință. Goethe preamăreşte ca „merit nepieritor” al lui Kant faptul că „a salvat morala din starea servilă şi fără vlagă în care căzuse prin simplul calcul al fericirii” şi, astfel, „ne-a reîntors din acea slăbiciune în care eram cufundați”.[54] Aşadar, din punct de vedere istoric, însuşi caracterul „formal” al eticii kantiene s-a dovedit a fi adevăratul moment fertil şi eficient; chiar prin faptul că etica lui Kant înțelegea legea morală în cea mai mare puritate şi abstracție a sa, ea a intervenit direct şi concret în viața națiunii şi a epocii, dându-i o nouă direcție.

---

[53] Vezi Fr. Schiller, Scrisoare către Kant din 13 iunie 1794, în Kant, *Werke*, vol. X (Briefe von und an Kant, partea a II-a: 1790-1803), ed. de Ernst Cassirer, Berlin 1921, p. 241 şi urm. [„prestigiu ca adversar al dumneavoastră” (IX, p. 487)].
[54] Johann Wolfgang von Goethe către Friedrich Theodor Adam Heinrich von Müller, 29 aprilie 1818, în: *Goethes Gespräche*, volumul al II-lea, pp. 417-420.

CAPITOLUL AL ŞASELEA

Critica facultăţii de judecare

1.

Într-o scrisoare către Schütz din 25 iunie 1787, prin care anunţă terminarea manuscrisului *Criticii raţiunii practice*, Kant refuză discutarea părţii a doua a *Ideilor* lui Herder, în revista de literatură din Jena, argumentând că trebuie să se ţină la distanţă de orice activităţi secundare pentru a putea progresa înspre *întemeierea criticii gustului*. Astfel, în această perioadă, una dintre cele mai fertile ale vieţii sale, i se aglomerau marile sarcini literare şi filosofice. Nu există acum niciun moment de odihnă, ci consecinţa internă a evoluţiei ideii trimitea neîncetat, mai departe, la noi probleme. Ceea ce marile spirite obişnuiau să-şi permită doar în epocile fericite ale tinereţii sau maturităţii, anume continua autodepăşire – Kant a experimentat, în sensul cel mai profund, mult mai târziu, în intervalul cuprins între şaizeci şi şaptezeci de ani. Operele acestei epoci arată forţa creatoare a tinereţii unită cu maturitatea şi desăvârşirea vârstei. Ele sunt în acelaşi timp construibile şi desăvârşibile: vizează simultan deschiderea de noi domenii de probleme şi a unei ordini arhitectonice tot mai determinate a materialului ideatic obţinut. În ceea ce priveşte *Critica facultăţii de judecare*, la prima vedere pare că în ea această din urmă caracteristică le depăşeşte pe toate celelalte. Concepera operei pare mai întâi determinată mai mult prin meditaţii asupra descompunerii sistematice a conceptelor principale şi fundamentale ale criticii decât prin descoperirea unei

noi legităţi specifice a conştiinţei. Căci facultatea de judecare îşi prezintă prima delimitare conceptuală în funcţie de o *intermediere* care apare între raţiunea teoretică şi raţiunea practică şi care vrea să le lege pe ambele într-o nouă unitate. Conform ideilor de bază ale teoriei critice, natură şi libertate, *Sein* şi *Sollen* trebuie să rămână separate. Se caută totuşi o poziţie din care noi să le vedem nu atât în diferenţa lor, cât în relaţia lor mutuală, nu atât în separarea lor conceptuală, cât mai mult în raportul lor armonic. Deja prefaţa la *Critica facultăţii de judecare* o tratează ca pe un „mijloc de legătură a celor două părţi ale filosofiei într-un întreg". „Conceptele naturii care conţin *a priori* temeiul pentru orice cunoaştere teoretică se bazau pe legiferarea intelectului. – Conceptul libertăţii care conţine *a priori* temeiul pentru toate prescripţiile practice, necondiţionate sensibil, se baza pe legiferarea raţiunii. [...] Numai că în familia facultăţilor de cunoaştere superioare mai există totuşi un termen mediu între intelect şi raţiune. Aceasta este *facultatea de judecare*, despre care avem motive să presupunem, prin analogie, că ea trebuie de asemenea să conţină, dacă nu o legiferare proprie, cel puţin un principiu *a priori* propriu de a căuta legi, în orice caz un principiu *a priori* doar subiectiv. Chiar dacă acestui principiu nu-i revine un câmp de obiecte ca domeniu al său, el poate avea totuşi un anumit teritoriu pentru al cărui specific să fie valabil numai acest principiu."[1]

În literatura kantiană, o viziune sigură şi unanim acceptată a devenit faptul că analogia la care Kant face trimitere aici a constituit pentru el adevăratul fir roşu în descoperirea problemei *Criticii facultăţii de judecare*. Estetica lui Kant nu s-a născut – aşa se spune – din interesul nemijlocit pentru problemele artei şi ale formării artistice şi nu a fost unită cu problema finalităţii naturii într-o *singură* operă, dintr-o necesitate fundamentată în lucrul însuşi. În ambele cazuri s-a dovedit mai mult predilecţia lui Kant pentru divizarea artistică şi exterioară a sistemului, pentru clasificări şi subclasificări ale conceptelor şi pentru încadrarea facultăţilor de

---

[1] Vezi *Critica facultăţii de judecare*, traducere de Vasile Dem Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti, 1995, pp. 22-23.

cunoaştere într-o „familie" singulară. Dacă urmărim această viziune asupra *constituirii* istorice a *Criticii facultății de judecare*, *efectul* ei istoric trebuie să apară asemeni unei minuni. Căci acum se produce lucrul straniu: faptul că Immanuel Kant, cu această operă, care pare că se naşte în totalitate din premisele specifice şi care pare concepută exclusiv pentru umplerea unei lacune a acestei sistematici, pătrunde mai mult decât cu oricare altele în întregul formării spirituale a timpului său. Pornind de la *Critica facultății de judecare*, atât Goethe, cât şi Schiller – fiecare în manieră proprie – şi-au găsit şi stabilit relația lor interioară cu Kant; şi pornind de la această operă, mai mult decât de la oricare alta, a fost introdusă o nouă mişcare a gândirii ce a determinat direcția întregii filosofii postkantiene. Este admirată adesea „fericita întâmplare", deşi insuficient explicată, grație căreia ceea ce la început a fost doar un rezultat al evoluției schematismului transcendental a devenit expresia celor mai profunde probleme ale formării spiritului în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea. Faptul că Immanuel Kant, completând şi desăvârşind doar structura scolastică a teoriei sale, ajunge într-un punct crucial al tuturor intereselor vii spirituale ale epocii sale – că lui, în special, i-a reuşit pornind de aici să construiască „conceptul poeziei goetheene"[2]: acest fapt este şi rămâne un ciudat paradox istoric. Iar pentru a accentua paradoxul, mai apare aici încă un moment. Ceea ce l-a atras pe Goethe la *Critica facultății de judecare* n-a fost doar conținutul ei, ci maniera în care a fost construită. De dragul acestei unicități a construcției el a mărturisit că a datorat acestei opere „o perioadă foarte fericită a vieții". „Am găsit aici puse împreună cele mai disparate preocupări ale mele, am văzut abordate atât produsele artei, cât şi pe cele ale naturii; cele două facultăți de judecare, estetică şi teleologică, se clarificau reciproc [...] M-a bucurat faptul că arta poetică şi ştiința comparată a naturii erau atât de îndeaproape înrudite, ambele supunându-se aceleiaşi

---

[2] Vezi Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, două volume, ed. a 3-a, Leipzig, 1904, vol. II, p. 173.

facultăţi de judecare".[3] Dar tocmai această trăsătură de bază care l-a atras pe Goethe a constituit dintotdeauna motivul de supărare pentru critica filosofică de specialitate. Ceea ce pentru Goethe a constituit cheia propriu-zisă a înţelegerii, era privit în general, şi în special pentru concepţia modernă, drept una dintre cele mai stranii trăsături ale concepţiei kantiene şi ale manierei kantiene de expunere. Însuşi Stadler îşi exprimă uimirea în acest sens, cu o atât de fină înţelegere, urmărind peste tot structura *Criticii facultăţii de judecare teleologice*. El găseşte că sinteza dintre problema estetică şi problema teleologiei naturii este foarte puţin conformă cu scopul, deoarece a condus la atribuirea unei valori prea mari unui moment cu o semnificaţie pur formală şi, cu aceasta, la interpretarea greşită a valorii profunde a cărţii.[4] Ne confruntăm aşadar aici cu o dilemă aparte: ceea ce, la analiza pură a conţinutului filosofic al *Criticii facultăţii de judecare*, pare că s-a dovedit o componentă relativ accidentală şi dispensabilă a operei, apare pe de altă parte ca moment esenţial al înţelegerii sale istorice şi al eficienţei sale universale. Să ne resemnăm cu acest rezultat – sau nu cumva totuşi între diviziunea formală a *Criticii facultăţii de judecare* şi problema ei fundamentală obiectivă există un raport profund, care s-a ascuns pentru noi treptat, în timp ce era încă accesibil formării spirituale a secolului al XVIII-lea, pornind de la premisele sale caracteristice?

Această întrebare ne trimite în acelaşi timp spre o dificultate generală opusă înţelegerii istorice şi sistematice a *Criticii facultăţii de judecare*. O trăsătură de bază a metodicii transcendentale kantiene o constituie faptul că se raportează întotdeauna la un anumit „fapt" care va face obiectul criticii filosofice. Pe cât de dificil poate fi acest tip de critică, *obiectul* spre care se îndreaptă este stabilit totuşi de la început. Pentru *Critica raţiunii pure*, acest fapt era dat în forma şi structura matematicii şi a fizicii matematice; pentru *Critica raţiunii*

---

[3] Johann Wolfgang von Goethe, *Einwirkung der neueren Philosophie*, în: *Werke*, secţ. a doua, vol. XI, pp. 47-53.

[4] August Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung. Eine Untersuchung*, Berlin, 1874, p. 25.

practice punctul de plecare l-a constituit comportamentul „rațiunii umane comune” şi criteriul de care ea se serveşte în orice apreciere morală. Însă pentru problemele pe care Kant le sintetizează în conceptul unitar de „facultate de judecare”, pare că mai întâi lipseşte o astfel de bază a cercetării. Orice disciplină ştiințifică particulară ce ar putea fi invocată ca exemplu aici, la fel ca orice direcție a conştiinței specifice, caracterizată psihologic, pe care voiam de exemplu să ne bazăm, se dovedeşte nesatisfăcătoare la o examinare mai exactă: căci de la problemele ştiinței descriptive şi clasificatoare a naturii niciun drum nu conduce în mod direct la problemele formării estetice, şi invers, pornind de la conştiința estetică nu poate fi găsită nicio cale de acces spre conceptul de scop ca metodă specifică observării naturii. Aşadar, în orice caz, părțile – niciodată însă întregul – între care trebuie să se producă totuşi legătura spirituală, par că sunt aici capabile de o certitudine transcendentală într-un „dat” unitar al rațiunii. Şi, totuşi, şi aici trebuie presupusă o astfel de unitate a problemei la care se poate raporta întrebarea filosofică, dacă *Critica facultății de judecare* nu vrea să însemne un salt în vid, ci vrea să evolueze din problemele de până acum, într-un soi de continuitate şi rigoare metodică. Înainte să trecem la analiza chestiunilor particulare ale *Criticii facultății de judecare*, să încercăm mai întâi să determinăm mai exact această unitate de bază – încercare care ne constrânge, desigur, să părăsim pentru o clipă căile sistematicii critice şi să ne reîntoarcem la primele origini istorice şi obiective ale metafizicii.

2.

Prima definiție pe care o dă Kant facultății de judecare ca o facultate care legiferează *a priori* trimite mai degrabă la o problemă a logicii „formale” generale decât la o problemă fundamentală a filosofiei transcendentale. „Facultatea de judecare în genere – aşa explică Kant – este facultatea de a gândi particularul ca fiind cuprins în general. Dacă este dat generalul (regula, principiul, legea), atunci

facultatea de judecare care îi subsumează particularul (şi atunci când ea, ca facultate de judecare transcendentală, indică *a priori* condiţiile în care, în mod exclusiv, poate fi realizată subsumarea) este *determinativă*. Însă dacă este dat numai particularul, pentru care ea trebuie să găsească generalul, atunci facultatea de judecare este doar *reflexivă*."[5] Conform acestei explicaţii, problema facultăţii de judecare ar coincide cu problema formării conceptului: căci conceptul sintetizează exemplarele singulare într-un gen supraordonat, gândindu-le conţinute în universalitatea acestuia. Simpla cunoştinţă istorică ne învaţă însă că în această problemă logică, în aparenţă atât de simplă, se află ascunsă o multitudine de probleme care se raportează la teoria despre „esenţă" şi care o determină în mod decisiv. Socrate este numit de Aristotel cel care a descoperit conceptul, deoarece a aflat primul că raportul particular–universal exprimat prin concept este îndoielnic. În întrebarea lui *τι εστι*, pe care o adresează conceptului, i s-a revelat un nou sens al întrebării generale asupra *fiinţei*. Iar acest sens se manifestă în deplină puritate în măsura în care „*eidos*-ul" socratic se dezvoltă mai departe în „ideea" platoniciană. În această ultimă formulare, problema raportului universal–particular este ridicată imediat pe un nou nivel al abordării. Căci acum universalul nu mai apare – cum încă mai apărea în interpretarea socratică – doar ca *sinteza* pe care o cunosc singulariile în şi prin gen, ci el este *prototip* al oricărei configurări singulare. În „imitarea" universalului şi prin „participarea" la acesta, lucrurile particulare „sunt", întrucât le este atribuită în genere o oarecare formă de existenţă. Cu această idee fundamentală începe o nouă evoluţie în întreaga istorie a filosofiei. Fără îndoială că ar fi prea simplu dacă am caracteriza această evoluţie prin faptul că problema raportului universal–particular este transpusă prin ea din sfera *logicii* în cea a *metafizicii*. Căci logica şi metafizica ar fi presupuse astfel drept componente *cunoscute*, în timp ce adevăratul interes al

[5] Vezi *Critica facultăţii de judecare*, p. 25.

progresului ideatic cu care ne confruntăm aici constă mai mult în cunoaşterea modului în care ambele domenii se formează treptat şi îşi determină limitele doar în acţiune reciprocă. O astfel de determinare strictă a limitei este înfăptuită la Aristotel doar aparent. Aristotel nu este în niciun caz „empirist"; nici pentru el, în centrul cercetării nu se află fixarea singularului şi a singulariilor, ci surprinderea esenţei. Unde Socrate şi Platon puseseră însă problema conceptului, el vede o problemă ontologică concretă. În locul lui *τι εστι* al lui Socrate, apare *το τι ην ειναι*: *problema conceptului se transformă în problemă a scopului*. Scopul însuşi nu rămâne însă limitat la scopuri şi executări tehnice ale oamenilor, ca la Socrate, ci în acelaşi timp se încearcă o demonstraţie în privinţa lui ca fundament ultim pentru orice fenomen al naturii. Doar universalul scopului conţine cheia pentru cunoaşterea universalităţii esenţei. În orice diversitate şi particularitate a devenirii empirice se conturează un element universal şi tipic care oferă direcţia acestei deveniri. Lumea „formelor" nu există dincolo de fenomene ca un existent pentru sine şi separat; ci este prezentă interior în fenomenele însele ca un întreg de forţe active conform scopului, care intervin, reglând şi dirijând, în desfăşurarea fenomenului material. De aceea, în sistemul aristotelic, conceptul de *evoluţie* este menit să niveleze opoziţia dintre materie şi formă, dintre particular şi universal. Singularul nu „este" universalul; însă tinde să devină unul, parcurgând cercul formărilor sale posibile. În această trecere de la posibil la real, de la potenţă la act constă ceea ce Aristotel surprinde în cel mai general sens în conceptul de mişcare. Conform conceptului ei pur, mişcarea naturală este ca atare mişcare organică. Aşadar, *entelechia* aristotelică vrea să însemne umplerea a ceea ce înainte a fost căutat în conceptul *eidos*-ului lui Socrate şi în ideea platoniciană. Pentru Aristotel, întrebarea în ce raport stă particularul cu universalul, cum este el separat şi totuşi identic cu acesta, este soluţionată în ideea de scop; căci această idee este cea prin care noi înţelegem direct modul în care orice fenomen singular se concentrează în

întreg şi este condiţionat de un întreg răspândit. Fiinţă şi devenire, formă şi materie, lume inteligibilă şi sensibilă apar unite în scop; aici apare adevărata realitate concretă care cuprinde în sine toate aceste opoziţii ca determinaţii specifice.

Sistemul neoplatonic, orientat spre sinteza ideilor fundamentale aristotelice şi platoniciene, acceptă această relaţie; conceptul de evoluţie primeşte însă în el o altă marcă decât la Aristotel. Dacă pentru acesta, evoluţia era legată mai întâi de fenomenul vieţii organice, Plotin caută să o reproducă în semnificaţia sa cea mai largă şi mai abstractă, înţelegând prin ea nu atât devenirea naturală, cât mai mult, acea trecere de la unul şi priorul absolut la existenţa intermediată şi dedusă care constituie concepţia fundamentală a sistemului său. Cu aceasta, evoluţia apare aici în forma metafizică a emanaţiei: ea este acel proces originar prin care linia descendentă, de la esenţa primordială inteligibilă până la lumea simţurilor, se realizează pe anumite faze şi niveluri. În această formulare a problemei apare însă distinct acum, pentru prima dată în istoria filosofiei, relaţia şi corelaţia ideatică între problema biologică şi cea estetică, între ideea de organism şi ideea de frumos. Conform lui Plotin, ambele îşi au originea în problema formei şi exprimă, deşi în sens diferit, raportul lumii pure a formei cu lumea fenomenelor. La fel cum în zămislirea animalelor nu se află în joc cauze pur materiale şi mecanice, ci *logos*-ul creator este activ din interior ca cel ce mişcă propriu-zis şi transferă structura genului asupra individului ce ia fiinţă: tot aşa, şi procesul creator prezintă în artist acelaşi raport, văzut însă dintr-o altă perspectivă. Deoarece şi aici ia amploare în lumea materiei ideea care există iniţial doar ca ceva spiritual şi, cu aceasta, ca unu indivizibil; prototipul spiritual pe care artistul îl poartă în sine constrânge materia şi o transformă în reflex al unităţii formei. Pe cât de desăvârşit se întâmplă acest lucru, cu atât mai pur se realizează fenomenul frumosului. De fapt, în această singură idee este conţinut deja produsul esteticii idealiste, întrucât, înainte de Kant, avusese o formă sistematică riguroasă. Estetica speculativă, care provine din cercul Academiei Florentine şi merge apoi de la

Michelangelo şi Giordano Bruno până la Shaftesbury şi Winckelmann, este exclusiv o continuare şi configurare a motivelor fundamentale atinse la Plotin şi în neoplatonism. În cadrul acestei concepţii globale, opera de artă este văzută doar ca o dovadă singulară, în special marcantă, a acelei „forme interioare" pe care se bazează în genere contextul universului. Construcţia şi ordonarea sa este expresia singulară direct intuitivă pentru ceea ce este lumea *ca întreg*. El îi arată, precum într-o secţiune a existenţei, legea care o pătrunde; el indică acea relaţie permanentă a tuturor momentelor singulare al cărei exemplu suprem şi desăvârşit îl vedem în cosmosul însuşi. Unde observaţia empirică vede doar distanţa în spaţiu şi timp, unde lumea se descompune deci pentru ea într-o majoritate de părţi simple, intuiţia estetică vede acolo acea întrepătrundere a forţelor creatoare pe care se bazează atât posibilitatea frumosului, cât şi posibilitatea vieţii: căci ambele fenomene, atât al frumuseţii, cât şi al vieţii, sunt cuprinse într-un singur fenomen singular al *formării*.

Din acest punct, însă, metafizica speculativă va fi împinsă mai departe la un alt rezultat, pretins şi prefigurat prin însăşi problema pe care ea o pune. *Faptul de a fi format* pe care îl dovedeşte realul atât ca întreg, cât şi în părţile sale singulare în general şi în particular, este inteligibil din punctul de vedere al acestei metafizici doar dacă cauza ei poate fi demonstrată într-un intelect suprem, *absolut*. Teoria abstractă a *logos*-ului îşi primeşte astfel marca sa specifică teologică. Realul este formă şi are formă, deoarece în spatele lui se află o inteligenţă dătătoare de formă şi o voinţă supremă de a da formă. *Logos*-ul este principiul explicării lumii, întrucât este principiul creării lumii. Această idee determină de acum înainte nu doar teoria existenţei, ci, odată cu ea, şi întreaga teorie a cunoaşterii. Căci acum se impune diferenţierea a două moduri de cunoaştere fundamental opuse, dintre care unul corespunde poziţiei intelectului finit şi dependent, celălalt celui necondiţionat şi creator. Pentru abordarea empirică nu există nicio altă cale de a pătrunde legitatea realului decât observarea coincidenţelor şi a diferenţelor particularului şi, prin aceasta, unificarea lui în clase şi genuri, în

„concepte" empirice. Cum ar fi posibilă însă această formă empirică conceptuală ca o relaționare a particularităților în spațiu și timp în genuri logice dacă realul n-ar fi ordonat astfel încât să fie capabil să îmbrace forma unui *sistem conceptual*? Unde înşiruim doar aparent detaliu după detaliu, pentru a trece de la cazul particular la gen, și de la gen din nou la specii, există de aceea implicit o premisă mai profundă. Fără presupoziția că lumea ca totalitate are o structură logică ce cuprinde totul, astfel încât niciun element să nu poată fi găsit în ea care să nu se afle în relație cu toate celelalte, comparația și clasificarea empirică și-ar pierde echilibrul. Dacă știm însă acest lucru, atunci dreptul de a răsturna întreaga abordare de până acum este justificat. Adevărul, în sensul său propriu-zis, ni se va revela doar dacă nu mai pornim de la singular, ca dat și real, ci sfârșim cu acesta – dacă, în loc să ne transpunem în mijlocul existenței formate, ne reîntoarcem la principiile primordiale ale actului formării. Deoarece acestea sunt cele „anterioare conform naturii", prin care orice particular este determinat în forma sa singulară. Pentru această formă a înțelegerii care cuprinde în același timp totalitatea tuturor elementelor deduse ale existenței în generalitatea unui principiu suprem al acesteia, Plotin a încetățenit deja conceptul de *„intelect intuitiv"*. Intelectul infinit, divin, care nu acceptă în sine ceva ce există în afara sa, ci care produce el însuși obiectul cunoașterii sale, nu constă în intuiția unui singular pornind de la care, după regulile relaționării empirice sau după regulile logice ale raționamentului, deduce din nou un altul – și tot așa, la infinit, într-o succesiune nelimitată, ci pentru el, totalitatea realului și a posibilului îi este dată într-o singură privire. El nu are nevoie să lege concept de concept, teoremă de teoremă, pentru ca pe această cale să obțină un „întreg" aparent al cunoașterii care ar trebui să rămână totuși doar fragmentar –, ci pentru el, atât singularul, cât și totul, apropiatul și depărtatul sunt premise și consecințe cuprinse într-unul și același act spiritual indivizibil. Distincțiile temporale, menținute în aceste idei ale intelectului divin și prototipal, încep să decadă la fel ca distincțiile de care se ocupă clasificarea logică și regulile logice ale raționamentului. Acest intelect contemplă forma globală a realului,

deoarece el o creează în fiecare clipă şi deoarece cu aceasta, îi este prezentă din interior legea formatoare căreia i se supune orice existent.[6]

Această concepție fundamentală străbate întreaga filosofie a Evului Mediu: până şi filosofia modernă, începând cu Descartes, o păstrează mai întâi neschimbată, deşi îi imprimă pecetea caracteristică a problematizărilor sale particulare din acea perioadă. Aşa, de exemplu, în lucrarea lui Spinoza, *De intellectus emendatione*, şi în forma argumentului ontologic formulat în ea, ideea intelectului prototipal şi creator mai este încă valorizată; concepția de ansamblu în care această idee este folosită şi consecințele spre care ea tinde, fireşte că s-au schimbat. Imaginea despre lume a lui Spinoza nu este cea organic-teleologică a lui Aristotel şi a neoplatonismului, ci cea a cosmosului mecanic al lui Descartes şi al noii ştiințe. Însă şi acest conținut nou obținut se dovedeşte – oricât de ciudat pare acest lucru la prima vedere – a fi acum supus vechii forme conceptuale metafizice. Pentru că tocmai gândirea matematică, interpretată în mod obişnuit ca dovadă a unui procedeu silogistic, deci „discursiv", devine pentru Spinoza chezăşie şi martor pentru posibilitatea unei cunoaşteri de un alt tip, pur intuitive. Orice cunoaştere matematică autentică procedează *genetic*: ea determină proprietățile şi trăsăturile obiectului, în măsura în care ea însăşi produce acest obiect. Din ideea adecvată de sferă, concepută nu ca o imagine mută pe o tablă, ci ca legea constructivă din care se produce sfera, se lasă deduse cu certitudine şi complet toate determinațiile ei singulare. Dacă transferăm cerința inclusă în acest ideal de cunoaştere geometrică asupra întregului conținutului lumii, va fi şi aici vorba despre a surprinde ideea acestui întreg în care să fie incluse toate proprietățile sale particulare şi toate modificările. Ideea unei substanțe cu atribute infinite reprezintă soluția pe care sistemul lui Spinoza o dă acestei sarcini: această idee semnifică oarecum reflecția realistă a ideii intelectului prototipal şi creator. Aici este cuprins un concept general al existenței, în care, conform sistemului spinozist, sunt

[6] Vezi, pentru acest concept de „*intellectus archetypus*", explicațiile lui Kant în scrisoarea sa către Marcus Herz din 21 februarie 1772.

conţinute tot atât de necesar toate modurile particulare de a fi ale existenţei şi legile acesteia, după cum de natura triunghiului ţine faptul că unghiul său este format de două drepte. Ordinea reală şi legătura lucrurilor se vădeşte astfel a fi identică cu ordinea şi legătura ideilor. Însă, pe de altă parte, legătura ideilor se contrapune şirului accidental al reprezentărilor noastre subiective – examinării structurii întregului lumii i se contrapune simpla cunoaştere despre mersul empiric-temporal al evenimentului şi coexistenţei empiric-spaţiale a corpului în cadrul unei secţiuni limitate a existenţei. Dacă, împreună cu Spinoza, desemnăm cunoaşterea despre aceste raporturi spaţio-temporale ale fenomenelor drept forma de cunoaştere a „imaginaţiei", forma intuiţiei pure, fiind singurul nivel real adecvat al cunoaşterii, apare din nou într-o opoziţie netă. Şi, precum aici, şi în istoria filosofiei moderne devine clar faptul că ideea „intelectului intuitiv", cu sensul cel mai general al său fixat începând cu Plotin şi neoplatonismul, are în acelaşi timp şi o semnificaţie schimbată prin care serveşte expresiei imaginii despre lume dintr-un anumit moment. De aceea, întreaga evoluţie a sistemelor speculative moderne poate fi urmărită în genere prin prisma transformării progresive pe care o suferă această idee în gândirea modernă. Aşa, de exemplu, formularea kepleriană a conceptului de „intelect creator" dezvăluie în acelaşi timp, pe lângă motivul fundamental matematic, şi motivul fundamental estetic al teoriei sale: întrucât creatorul universului, „demiurgul", a purtat în sine, în afară de numerele şi figurile matematice, şi proporţiile şi „armoniile" estetice, de aceea ne apare peste tot reflexul lor şi în cadrul existenţei empirice şi condiţionate. La Shaftesbury, acest idealism se reîntoarce imediat la sursele sale antice în măsura în care el se leagă de problema vieţii şi de formularea aristotelico-neoplatonică a conceptului de organism. Prin aceasta, conceptul de „formă internă" apare din nou în centrul abordării, pentru a se dovedi semnificativ şi fertil atât pentru mersul speculaţiei, cât şi pentru evoluţia concepţiei artistice despre lume şi viaţă. Tot ceea ce este viu îşi datorează specificul existenţei sale formei tipice active în el: unitatea universului se bazează însă pe faptul că

toate formele particulare sunt închise în cele din urmă într-o „formă a tuturor formelor", şi cu aceasta, totalitatea naturii apare ca expresie a unuia şi aceluiaşi „geniu" al universului dătător de viaţă şi de scop. Secolul al XVIII-lea, mai ales în Germania, mai acceptă încă această concepţie fundamentală[7] – ea constituie şi una dintre premisele latente la care face trimitere *Critica facultăţii de judecare.*

Trebuie să ne amintim acest fundal istoric general al formulării kantiene a problemei, pentru a înţelege bine structura *exterioară* a *Criticii facultăţii de judecare.* Conceptele de bază care au reprezentat fazele principale ale unui demers istoric în evoluţia metafizico-speculativă a problemei formei constituie în acelaşi timp, în cadrul expunerii *Criticii facultăţii de judecare*, adevărate pietre de marcaţie a procesului ideatic sistematic. Raportul universal–particular este plasat deja în centrul cercetării prin definiţia facultăţii de judecare înseşi. Relaţia internă ce trebuie acceptată între problema estetică şi cea teleologică, între ideea frumosului şi ideea organismului, se exprimă în poziţia pe care ambele părţi ale operei, corelative şi completându-se reciproc, o dobândesc una în raport cu cealaltă. Pornind din acest punct, ideile avansează imediat: problema conceptului empiric şi problema scopului ies în evidenţă în raportul lor; sensul ideii de evoluţie se determină şi mai clar până când, în cele din urmă, întregul problemei kantiene se sintetizează în acele dezbateri profunde despre posibilitatea unui „intelect intuitiv", dezbateri despre care Fichte şi Schelling au spus că, în ele, raţiunea care filosofează ar fi atins culmea supremă în afara căreia nu i-ar mai fi permis niciun pas înainte. Nu punem deocamdată în discuţie *conţinutul* obiectiv al tuturor acestor probleme, ci avem mai întâi în vedere doar structura generală a operei, integrarea problemelor particulare într-o problemă globală. Filologia şi critica kantiană modernă au omis frecvent această problemă globală, deoarece, în evaluarea sistematică a ideilor kantiene, s-au legat prea unilateral de acel concept strict al „evoluţiei", pus în valoare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de biologia ştiinţifică. Excelenta cercetare

---

[7] Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, p. 139 şi urm.

a lui Stadler asupra teleologiei kantiene vizează exclusiv o comparație între Kant şi Darwin. Aşa cum viziunea despre natură a lui Goethe a fost apreciată cel mai mult prin aceea că gânditorul a fost calificat drept „darwinistul dinaintea lui Darwin", tot aşa se încearcă aceeaşi caracterizare şi pentru Kant – cunoscutele sale cuvinte, cum că „pentru oameni ar fi absurd" să formuleze o explicație mecanică a ființei organizate şi să spere la un „Newton al firului de iarbă"[8], ar fi trebuit să atragă aici, bineînțeles, o atenție specială. În realitate, însă, poziția istorică a *Criticii facultății de judecare* poate deveni foarte clară doar dacă rezistăm încercării de a o proiecta anticipat la poziția biologiei moderne şi dacă o abordăm doar în cadrul mediului său propriu. *Teleologia metafizică*, aşa cum s-a dezvoltat în cele mai variate transformări şi ramificații din Antichitate şi până în secolul al XVIII-lea, constituie *materialul* pentru problema critică a lui Kant. Asta nu înseamnă că el primeşte de la ea liniile conducătoare decisive ale gândirii sale, ci doar că prin ea este desemnată totalitatea *obiectelor*-problemă a căror soluție se vrea a fi just apreciată. Desigur, poate nicăieri ca în acest punct nu apare atât de distinct opoziția acestei soluții față de categoriile tradiționale ale gândirii metafizice; nicăieri „revoluția modului de gândire" nu este atât de decisivă ca aici, unde metafizica este căutată într-un domeniu văzut dintotdeauna ca teritoriul ei exclusiv. Kant începe şi aici cu acea turnură a întrebării corespunzătoare planului său metodic general. Privirea nu-i este încătuşată de specificul *obiectelor*; pentru el nu sunt puse în discuție condițiile pentru *existența* plăsmuirilor conform scopului în natură şi artă; ci vrea să stabilească doar direcția specifică pe care o ia cunoaşterea noastră când *judecă* un existent ca fiind conform scopului, ca reliefare a unei forme interne. Dreptul şi valabilitatea obiectivă a acestei judecăți sunt singurele lucruri vizate. Doar aici repartizarea problemei teleologice şi estetice într-o „critică a facultății de judecare" unitare îşi găseşte explicația şi justificarea sa profundă. În estetica germană, termenul de „forță de judecată", introdus prima oară de Meier, discipolul lui Baumgarten, se afla deja în uz înainte de Kant; însă doar din întregul viziunii

[8] Vezi *Critica facultății de judecare*, p. 230.

fundamentale critice i se naşte noua semnificaţie pe care o primeşte acum. Dacă ne situăm pe poziția realismului naiv sau al celui metafizic, punerea problemei, având punctul de plecare în analiza judecății, trebuie să apară atunci oarecum ca „subiectivă": a porni de la *judecată* se află aici în opoziție cu a porni de la *obiect*. Îndată ce reflectăm însă asupra faptului că, pentru Kant, conform convingerii generale stabilite deja de *Critica rațiunii pure*, judecată şi obiect sunt concepte strict corelative astfel încât în sens critic adevărul obiectului poate fi înțeles şi justificat întotdeauna doar pornind de la adevărul judecății, ajungem la o cu totul altă perspectivă asupra lucrurilor. Dacă cercetăm ce înseamnă relația unei reprezentări cu obiectul ei şi ce semnifică în genere presupunerea „lucrurilor" drept conținuturi ale experienței, găsim astfel ca dat ultim pe care ne putem baza diferența de valoare existentă între acele forme diferite ale judecății pe care *Prolegomenele* le-a distins ca judecăți de percepție şi judecăți de experiență. Doar necesitatea şi universalitatea valabilă pe care o atribuim acestora din urmă construiesc obiectul cunoaşterii empirice; sinteza apriorică pe care se bazează forma şi unitatea judecății este şi temeiul pentru unitatea obiectului, întrucât acesta este gândit ca „obiect al experienței posibile". Astfel, în cadrul examinării teoretice, ceea ce numim existența şi realitatea empirică se dovedeşte a fi întemeiată în valoarea specifică a anumitor judecăți. O formă similară a cercetării ni s-a prezentat în construcția eticii. În măsura în care una şi aceeaşi acțiune a fost abordată, mai întâi din punctul de vedere al cauzalității empirice, şi ulterior, din cel al imperativului moral, imperiul naturii şi imperiul libertății au apărut astfel ca domenii strict diferite. Pornind de la aceste premise înțelegem imediat că, dacă în genere sfera estetică trebuie afirmată ca independentă, şi dacă, mai departe, alături de explicația cauzală şi mecanică a evenimentelor naturale, să fie menținută concepția teleologică despre lucruri ca „scopuri ale naturii", ambele pot fi atinse doar prin faptul că se descoperă un nou domeniu de judecăți, diferite atât de cele teoretice, cât şi de cele practice, prin structura şi valoarea lor obiectivă. Imperiul artei şi al formelor organice ale naturii prezintă o altă lume decât cea a cauzalității mecanice şi a normelor morale, deoarece legătura pe care o presupunem în cele

două între plăsmuirile singulare se află sub o formă specifică a legii care nu poate fi exprimată nici prin „analogiile teoretice ale experienţei", prin raporturile substanţei, cauzalităţii şi acţiunii reciproce, nici prin imperativele etice. Care este această formă a legii şi pe ce se întemeiază necesitatea pe care i-o atribuim şi ei? Este ea o necesitate „subiectivă" sau una „obiectivă"? Se bazează ea pe un raport care există doar în reprezentarea noastră şi, pornind de aici, fixată în mod fals obiectelor? Sau este întemeiată în însăşi esenţa acestor obiecte? Este ideea de scop, după cum vrea Spinoza, doar un „*asylum ignorantiae*" sau constituie, cum susţin Aristotel şi Leibniz, fundamentul obiectiv al oricărei explicaţii profunde a naturii? Sau, dacă transferăm toate aceste întrebări din domeniul naturii în domeniul artei, sub ce semn se află arta? Sub semnul „adevărului naturii" sau sub semnul „aparenţei"? Este ea reproducerea unui existent sau o creaţie liberă a fanteziei care dispune de ceea ce este dat după bunul plac? Toate aceste probleme străbat întreaga evoluţie atât a teoriei organice a naturii, cât şi cea a esteticii. Se impune însă acum să le acordăm un loc *sistematic* stabil şi, prin aceasta, să le soluţionăm parţial.

Cu această sarcină, în evoluţia teoriei critice nu apare niciun moment nou. Deoarece începând cu clasicele scrisori kantiene către Marcus Herz, în care este pretinsă şi anunţată o nouă întemeiere şi pentru judecata de gust, întrebarea generală „transcendentală" este pusă astfel încât înţelege toate mijloacele prin care poate fi întemeiată în genere o modalitate oarecare de valabilitate obiectivă, drept forme particulare ale sale.[9] Această obiectivitate poate proveni din necesitatea conceptului sau a intuiţiei, din necesitatea a ceea ce este sau a ceea ce trebuie să fie, şi totuşi, ea constituie întotdeauna o problemă unitară determinată. *Critica facultăţii de judecare* aduce o nouă distincţie a acestei probleme; descoperă un nou tip de pretenţie de valoare în genere, însă pentru aceasta rămâne în continuare în cadrul deja stabilit prin primul proiect general al filosofiei critice. Adevărata intermediere între lumea libertăţii şi cea a naturii nu poate consta în aceea că noi intercalăm un oarecare imperiu intermediar între *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie*, ci în faptul că

[9] Vezi mai sus, capitolul al doilea, „Descoperirea problemei critice".

descoperim o *abordare* care participă în același mod la *principiul* explicației empirice a naturii și la *principiul* judecării morale. Întrebarea este dacă nu cumva „natura" ar putea fi gândită și astfel încât „legitatea formei ei să se acorde cel puțin cu posibilitatea scopurilor care trebuie realizate în ea conform legilor libertății."[10] Dacă răspundem afirmativ la această întrebare, ea ne deschide imediat o nouă perspectivă – ea nu conține în sine nimic altceva decât o schimbare în poziția sistematică reciprocă a tuturor conceptelor fundamentale critice obținute și stabilite până acum. Astfel ia naștere sarcina de a examina în detaliu în ce măsură vor fi confirmate fundamentele anterioare prin această turnură și cât de mult vor fi extinse și îndreptățite ele prin aceasta.

3.

Problema *formării individuale* a realului, aflată în centrul *Criticii facultății de judecare*, își găsește formularea în conceptul de *finalitate* de la care pornește Kant. De pe pozițiile sentimentului modern al limbii, desigur, această primă desemnare a problemei fundamentale nu este total adecvată conținutului ei real: deoarece cu finalitatea unei anumite plăsmuiri noi obișnuim să punem în legătură ideea a ceea ce este în mod conștient conform scopului, a ceea ce este creat intenționat, idee care aici, dacă vrem să înțelegem problema în adevărata sa universalitate, trebuie ținută mai întâi la distanță. Limbajul specific al secolului al XVIII-lea ia „finalitatea" într-un sens mai larg: el vede în ea expresia generală pentru orice concordanță a părților unui divers într-o unitate, indiferent pe ce cauze se bazează această concordanță și din ce surse poate proveni. (În acest sens, cuvântul reprezintă doar traducerea și reproducerea germană a acelui concept pe care Leibniz, în cadrul sistemului său, îl exprimase prin „armonie".) Un întreg este „conform scopului" dacă are loc în el o astfel de diviziune a părților încât fiecare parte nu numai că se află *alături* de celelalte, ci ea, în semnificația sa,

[10] Vezi *Critica facultății de judecare*, pp. 21-22.

se armonizează cu acestea. Doar într-un astfel de raport întregul se transformă dintr-un simplu agregat într-un sistem închis, în care fiecare componentă îşi are propria-i funcţie, însă toate aceste funcţii sunt corelate unele cu altele astfel încât se sintetizează într-o realizare globală unitară şi într-o semnificaţie de ansamblu. Pentru Leibniz, modelul unui astfel de raport de esenţă a fost universul însuşi, în care fiecare monadă se află pentru sine şi îşi urmează exclusiv legea proprie, independent de orice influenţă fizică exterioară, în timp ce, totuşi, toate aceste legi sunt ordonate astfel încât între ele are să se constituie cea mai bună corespondenţă şi, conform acestui lucru, să coincidă fără excepţie în rezultatele lor.

În raport cu această concepţie metafizică, abordarea critică pare că îşi propune mai întâi o sarcină mult mai simplă. Conform tendinţei sale de bază, ea nu vizează atât forma realităţii înseşi, cât forma conceptelor noastre despre real. Punctul de pornire nu îl constituie pentru ea sistemul lumii, ci sistemul acestor concepte. Căci unde ne confruntăm nu cu un întreg de lucruri, ci de cunoaşteri şi adevăruri, ni se pune de fapt aceeaşi problemă. Fiecare întreg logic de acest fel este în acelaşi timp o structură logică în care fiecare membru condiţionează totalitatea celorlalte, fiind în acelaşi timp condiţionat de ele. Elementele nu se înlănţuie aici pur şi simplu, ci există doar unul prin celălalt: relaţia pe care o au în cadrul complexului aparţine în mod necesar şi esenţial existenţei lor logice. Acest tip de raport apare deja în sistemul cunoaşterilor pur matematice. Dacă examinăm un astfel de sistem, dacă avem în vedere de exemplu suma teoremelor pe care obişnuim să le unificăm în conceptul de geometrie euclidiană, aceasta se dovedeşte a fi atunci o construcţie progresivă pe niveluri, în care, de la începuturi relativ simple, conform unei forme fixe a legăturii intuitive şi a raţionamentului deductiv, se avansează către rezultate tot mai complexe. Acest tip de progres este răspunzător pentru faptul că nu se poate ajunge niciodată la vreo componentă care n-ar fi determinabilă complet pornind de la cele precedente, chiar dacă, pe de altă parte, fiecare pas nou extinde suma de până atunci a cunoaşterii şi îi adaugă în mod

sintetic o nouă determinație. Cu aceasta, aici domină o unitate a principiului care se dezvoltă în permanență într-o diversitate de consecințe, un germene simplu intuitiv care se desfășoară pentru noi inteligibil și care se deslușește într-un șir de noi structuri, nelimitat în sine, și totuși complet controlabil. Avem deja aici acea armonie a părților care constituie momentul esențial în conceptul kantian de „finalitate". Așadar, „finalitate" nu există doar în plăsmuirile accidentale ale naturii, ci și în cele riguros necesare ale intuiției pure și ale conceptului pur. Înainte să le căutăm în domeniul formelor naturii, trebuie să le descoperim și să le constatăm în domeniul figurilor geometrice. „Într-o figură atât de simplă cum este cercul, se află temeiul rezolvării unei mulțimi de probleme. Rezolvarea fiecăreia dintre acestea ar necesita o pregătire diferită, pe când aici ea rezultă oarecum de la sine, ca una dintre infinit de multele proprietăți minunate ale acestei figuri. [...] Toate secțiunile conice luate în sine și comparate unele cu altele oferă principii pentru rezolvarea unei mulțimi de probleme posibile, oricât de simplă ar fi explicația pe care o determină conceptul. Este o adevărată plăcere să vezi râvna cu care cercetau vechii geometri proprietățile liniilor de acest tip, fără să se lase derutați de întrebarea unor capete mărginite: «La ce ar folosi aceste cunoștințe?» Ei au studiat, de exemplu, proprietățile parabolei, fără a cunoaște legea gravitației terestre, care le-ar fi oferit aplicarea acestora la traiectoria corpurilor grele [...] Vechii geometri, lucrând inconștient pentru posteritate, se delectau cu o finalitate în esența lucrurilor, pe care însă o puteau reprezenta cu totul *a priori* în necesitatea ei. Platon, el însuși maestru în această știință, dând peste o astfel de alcătuire originară a obiectelor pe care o putem descoperi renunțând la orice experiență și peste capacitatea minții de a surprinde armonia celor existente din principiul lor suprasensibil [...], a fost cuprins de entuziasmul care l-a înălțat deasupra conceptelor empirice la Idei. Acestea i-au părut a fi explicabile numai printr-o comuniune intelectuală cu originea tuturor celor existente. Nu este de mirare că Platon îi excludea din Academie pe cei care nu cunoșteau geometria; fiindcă

el intenţiona să deducă din intuiţia pură, prezentă în interiorul spiritului omenesc, ceea ce Anaxagoras a conchis din obiectele experienţei şi din relaţiile lor finale. Căci în necesitatea a ceea ce are finalitate şi este astfel alcătuit de parcă ar fi pregătit special pentru folosul nostru – ceea ce pare totuşi că revine în mod originar esenţei obiectelor, independent de utilizarea pe care le-o dăm – constă motivul marii admiraţii pentru natură, nu atât în afara noastră, cât în propria noastră raţiune. Deci este cu totul scuzabil faptul că această admiraţie a urcat treptat, printr-o înţelegere greşită, până la exaltare."[11]

Acest elan entuziast al spiritului care provine din uimirea asupra structurii interioare armonice a imaginilor geometrice face totuşi loc liniştitei convingeri critic-transcendentale, odată ce s-au înţeles complet rezultatele fundamentale ale esteticii transcendentale. Deoarece aici se dovedeşte că ordinea şi regularitatea pe care credem că le percepem în imaginile spaţiale sunt puse mai mult de noi înşine în acestea. Unitatea diversului în domeniul geometric este inteligibilă îndată ce suntem convinşi că diversitatea geometrică nu este una dată, ci una constructiv creată. Legea căreia i se supune aici fiecare element prin structura sa originară se dovedeşte a fi cauza apriorică pentru acel raport şi acea concordanţă fără lacună pe care o admirăm la concluziile deduse. O cu totul altă stare de fapt, însă, şi cu aceasta, o problemă cu totul nouă, ni se oferă îndată ce, în loc să avem de-a face cu o diversitate matematică (cum este cea a spaţiului pur), avem de-a face cu o diversitate empirică. Tocmai aceasta este presupoziţia pe care o facem în cercetarea empirică: anume că nu doar întregul domeniu al „intuiţiilor pure", ci şi domeniul *senzaţiilor* şi *percepţiilor* se lasă încadrat într-un sistem, similar şi comparabil cu cel al geometriei. Kepler nu gândeşte doar raportul secţiunilor conice ca imagini geometrice create întâmplător, ci constată că aceste imagini deţin modelul şi cheia pentru înţelegerea şi prezentarea mişcării corpurilor cereşti. De unde provine această încredere că nu doar ceea ce este creat în mod pur, ci şi ceea ce este dat ar trebui să fie „inteligibil" în acest sens, adică

[11] *Critica facultăţii de judecare*, pp. 194-195.

faptul că putem privi elementele sale ca şi cum nu ar fi complet străine unele în raport cu altele, ci ca şi cum s-ar afla într-o „înrudire" intelectuală originară care trebuie doar descoperită şi determinată mai îndeaproape?

Desigur, ar putea părea ca şi cum această întrebare – în măsura în care are voie să fie pusă în genere – şi-ar găsi deja răspuns prin rezultatele fundamentale ale *Criticii rațiunii pure*. Fiindcă critica rațiunii pure este critica experienței: ea vrea să demonstreze că ordinea legitimă pe care se pare că intelectul o găseşte dinainte în experiență este una întemeiată şi, prin urmare, necesară, prin categoriile şi regulile acestui intelect. Faptul că fenomenele se supun unităților sintetice ale gândirii, că în ele nu domneşte un haos, ci stabilitatea şi determinabilitatea unei ordini cauzale, că din fluxul „accidentelor" se conturează *ceva* persistent şi constant: noi înțelegem toate acestea îndată ce am văzut că ideile de cauzalitate şi de substanțialitate aparțin acelei clase de concepte cu care noi „silabisim [...] fenomenele, pentru a le putea citi ca experiențe".[12] Cu aceasta, legitatea fenomenelor *în genere* a încetat să mai fie o enigmă; deoarece se prezintă doar ca o altă expresie pentru legitatea intelectului însuşi. Structura concretă a ştiinței empirice ne plasează însă în acelaşi timp în fața unei alte sarcini nesoluționate încă. Căci aici nu găsim doar o legitate a fenomenului, ci o relație şi o întrepătrundere a *legilor particulare* de aşa fel încât, prin ea, întregul unui anumit complex de fenomene se construieşte şi se structurează progresiv pentru gândirea noastră într-o succesiune stabilă, într-o evoluție de la simplu la compus, de la mai uşor la mai dificil. Dacă examinăm exemplul clasic al mecanicii moderne, atunci în *Critica rațiunii pure* şi în *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, care se raportează la ea, se arată că celor trei legi fundamentale pe care le enunță Newton: legea gravitației, legea proporționalității dintre cauză şi efect şi legea identității dintre acțiune şi reacțiune, le corespund şi le stau la bază trei legi generale ale intelectului. Structura şi evoluția istorică a mecanicii nu este

[12] Vezi *Critica rațiunii pure*, p. 283, vezi şi *Prolegomene*.

însă, cu aceasta, suficient circumscrisă şi înţeleasă. Dacă urmărim evoluţia sa de la Galilei la Descartes şi Kepler, de la aceştia la Huyghens şi Newton, observăm un alt raport decât cel pretins prin cele trei „analogii ale experienţei”. Galilei începe cu observarea căderii libere a corpurilor şi a mişcării pe planuri înclinate, cât şi cu stabilirea parabolei aruncării; la Kepler se ţin lanţ constatările empirice asupra orbitei planetei Marte; la Huyghens, legile mişcării centrifuge şi ale oscilaţiilor pendulului, până când, în cele din urmă, toate aceste momente se sintetizează la Newton, şi în această sinteză devin capabile să cuprindă întregul sistem al universului. Deci, aici, din puţine elemente şi fenomene originare a fost proiectată treptat imaginea de ansamblu a realului, aşa cum ne apare ea în mecanica cosmică. Pe această cale nu ajungem doar la o oarecare ordine a fenomenului, ci la o ordine comprehensibilă şi vizibilă pentru intelectul nostru. Însă, o astfel de vizibilitate nu se lasă demonstrată şi înţeleasă ca necesară a priori doar pe baza legilor pure ale intelectului. Conform aceste legi, am putea crede mai mult că realul empiric s-ar supune principiului general al cauzalităţii, că însă diferitele şiruri cauzale care se infiltrează în configuraţia sa ar determina în el în cele din urmă o astfel de complicaţie, încât ar fi imposibil pentru noi să desprindem din întreaga ţesătură complicată a realului firele singulare şi să le urmărim separat. Până şi în acest caz ar fi imposibil pentru noi să înţelegem datul în acea formă caracteristică a ordinii pe care se bazează ştiinţa noastră empirică. Căci această ordine cere mai mult decât o contrapunere a particularului empiric şi a universalului abstract, mai mult decât o materie care să se supună într-un oarecare mod, nedeterminabil mai îndeaproape, formelor pure ale gândirii aşa cum le prezintă logica transcendentală. Conceptul empiric trebuie să determine datul prin aceea că îl *intermediază* treptat spre universal, raportându-l la acesta printr-o succesiune continuă a nivelurilor conceptuale intermediare. Legile cele mai înalte şi supreme, pătrunzându-se reciproc, trebuie să se „specifice” faţă de particularităţile legilor singulare şi cazurilor singulare – după cum invers, acestea din urmă, înşiruindu-se şi

clarificându-se reciproc, trebuie să lase în mod pur să iasă la iveală raporturile generale în care se află. Doar atunci obținem acea legătură concretă și acea prezentare a facticului, așa cum o caută și revendică ideea noastră.

Făcând apel la istoria ei, am văzut deja cum se desăvârșește această sarcină în cadrul fizicii. Însă, și mai clar și determinat, se conturează ea în biologie și în știința descriptivă a naturii din acea perioadă. Se pare că ne confruntăm aici cu un material ce nu poate fi trecut pur și simplu cu vederea, pe care trebuie să-l acceptăm mai întâi bucată cu bucată și să-l înregistrăm. Ideea că acest material se ordonează după anumite puncte de vedere, că se lasă clasificat în „specii" și „subspecii", înseamnă doar o *cerință* pusă experienței, spre a cărei satisfacere aceasta din urmă nu pare în niciun caz obligată. Cu toate astea, gândirea științifică nu șovăie – netulburată de meditațiile de natură filosofică și cognitiv-critică – să pună această cerință și să o aducă la îndeplinire în privința datului. Ea caută similitudini, determinații comune și „caracteristici" în singularul absolut și nu se lasă înstrăinată de această direcție originară a sa prin niciun aparent insucces. Dacă un anumit concept al clasei nu s-a dovedit corespunzător, el este combătut prin noi observații, și, desigur, trebuie să fie înlocuit printr-un altul; asocierea în „genuri" și separarea în „specii" ca atare rămâne însă neafectată de toate aceste destine cărora li se supun conceptele singulare. Deci, se descoperă aici o *funcție* neschimbătoare a conceptelor noastre care nu le prescrie dinainte un anumit conținut, care este însă decisivă pentru întreaga *formă* a științelor descriptiv-clasificatoare. Iar cu aceasta, am obținut acum și o nouă viziune transcendentală de o însemnătate esențială: căci „transcendentală" trebuie să se cheme orice determinație care nu vizează direct obiectele însele, ci modul cunoașterii despre obiecte. Până și ceea ce numim „înrudirea" speciilor și a formelor naturii *găsim* în natură doar pentru că trebuie *să o căutăm* în ea după un principiu al facultății noastre de judecare. Se arată desigur aici că relația dintre principiul cunoașterii și obiect se schimbă când o comparăm cu cea stabilită prin analitica intelectului pur. În timp

ce intelectul pur s-a revelat ca „legislaţie pentru natură", întrucât s-a dovedit că închidea în sine condiţiile posibilităţii obiectului său, tot aşa raţiunea se apropie aici de materialul empiric nu oferind, ci întrebând şi cercetând – nu constitutiv, ci regulativ; nu „determinând", ci „reflectând". Căci particularul nu este dedus aici din universal şi determinat prin aceasta în natura sa, ci în particular se va încerca, prin luarea pas cu pas în considerare a relaţiilor pe care le conţine în sine şi a similitudinilor şi diferenţelor pe care componentele sale singulare le demonstrează, *descoperirea* unui raport care să poată fi exprimat tot mai clar în concepte şi reguli. Circumstanţa că o ştiinţă empirică există şi că ea se dezvoltă progresiv ne oferă garanţia pentru faptul că această încercare nu este întreprinsă în zadar. Diversitatea stărilor de fapt pare că se potriveşte oarecum cunoaşterii noastre, pare că-i vine în întâmpinare şi se adevereşte a-i fi supusă. Tocmai pentru că o astfel de concordanţă a *materialului* pe care se sprijină cunoaşterea noastră empirică cu *voinţele de formă* de care ea este condusă nu este de la sine înţeleasă – întrucât nu poate fi dedusă cu necesitate din principiile logice supreme, ci doar recunoscută ca accidentală, nu putem să nu întrevedem aici o finalitate specifică: o adecvare a fenomenelor la condiţiile facultăţii noastre de judecare. Această finalitate este „formală", deoarece nu vizează direct lucrurile şi structura lor internă, ci conceptele şi legătura lor în spiritul nostru – însă, în acelaşi timp, ea este în totalitate „obiectivă" în sensul că pe ea nu se bazează nimic altceva decât permanenţa ştiinţei empirice şi direcţia cercetării empirice.

Am încercat până acum să expunem problema în mod evolutiv doar în funcţie de conţinutul ei pur obiectiv, fără să intrăm în amănunte în privinţa formulării specifice în care apare ea la Kant. Deoarece doar abordând astfel lucrurile poate ieşi clar la iveală faptul că evoluţia imanentă a sarcinilor obiective ale criticii raţiunii, şi nu continuarea şi desăvârşirea arhitectonicii conceptuale kantiene, este cea care conduce la *Critica facultăţii de judecare*, privită drept componentă specială a sistemului. Dacă aceste sarcini au fost exact înţelese, atunci nici denumirea pe care Kant o alege pentru ele

şi nici contextul în care le introduce din punctul de vedere al conţinutului nu mai prezintă vreo dificultate esenţială. Kant a dat expunerea cea mai profundă şi exhaustivă, deopotrivă, a problemei fundamentale în primul proiect al unei introduceri la *Critica facultăţii de judecare*, pe care, totuşi, în redactarea definitivă a operei, l-a retractat din cauza prea marei sale întinderi, înlocuindu-l cu o formulare mai succintă. Doar mai târziu, când Johann Sigismund Beck îi solicita contribuţii pentru comentariile planificate de el la scrierile critice principale, a făcut din nou apel la acest prim proiect. Totuşi, Beck, căruia Kant i-a lăsat proiectul pentru a-l folosi după bunul plac, l-a publicat într-o formă prescurtată şi sub un titlu care derutează. De aceea, pentru a distinge întregul conţinut al prezentării kantiene, trebuie să ne întoarcem la prima formă a introducerii, la forma sa în manuscris.[13] Kant intenţionează să mijlocească aici opoziţia dintre „teoretic" şi „practic", care se pare că este un rezultat fundamental al întregului său sistem, prin introducerea unui nou concept. Însă, în scopul acestei căutate mijlociri *sistematice*, era necesar ca el să facă mai întâi trimitere la o altă mijlocire *populară* care pare că se impune la prima privire. Uneori se crede că s-ar fi realizat deja o „unificare" a sferei practice şi a celei teoretice prin faptul că se are în vedere un oarecare principiu teoretic nu doar în funcţie de temeiurile sale pur conceptuale şi de consecinţele sale conceptuale, ci şi de *utilizările* pe care le permite. Astfel se opinează că, de exemplu, versatilitatea în politică şi economia naţională aparţin ştiinţei practice, că igiena şi dietetica medicinii practice, pedagogia, psihologiei practice, deoarece în toate aceste discipline nu este vorba atât despre obţinerea de principii, cât despre utilizarea anumitor cunoştinţe, întemeiate în altă parte. Tezele practice *de acest* fel nu se disting realmente de cele teoretice şi conform principiului, ci această tranşare există doar acolo unde este vorba despre opoziţia temeiurilor explicative ale cauzalităţii naturii şi a celor prin *libertate*.

---

[13] Acest manuscris a fost tipărit pentru prima dată în ediţia de faţă a operelor lui Kant; vezi „Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft" în *Werke*, vol. V, pp. 177-231. (Textul primei introduceri există şi în traducere românească în ediţia citată. [*n.t.*])

Toate celelalte aşa-numite teze practice nu sunt decât teoria despre ceea ce aparţine naturii lucrurilor, aplicată doar la modul în care ele pot fi create de noi după un principiu. Astfel, soluţionarea unei probleme oarecare a mecanicii practice (de exemplu, soluţia sarcinii la o forţă dată care trebuie să fie în echilibru cu o anumită greutate, de a găsi raportul pârghiilor respective) nu conţine în sine de fapt nimic şi nu are nevoie de niciun fel de alte premise decât de acelea deja pronunţate prin formula legii pârghiei; iar dacă eu îmbrac o dată sarcina însăşi în forma unei judecăţi pure de cunoaştere, iar altă dată, în cea a unei indicaţii pentru producerea anumitor raporturi condiţionale, este dată astfel doar o direcţie diferită a interesului subiectiv din momentul respectiv, nu însă o diferenţă în conţinutul sarcinii. De aceea, astfel de teze ar trebui să fie numite mai mult teze *tehnice* în loc de teze practice; unde tehnica nu înseamnă atât un contrast al teoriei, cât mai mult realizarea ei având în vedere un anumit caz singular. Regulile ei aparţin artei de „a duce la îndeplinire lucrul a cărui înfăptuire e dorită – ceea ce, într-o teorie pusă la punct, e întotdeauna o simplă consecinţă şi nicidecum o parte de sine stătătoare alcătuită din indicaţii practice."[14]

Acum, însă, de la conceptul median al tehnicii stabilit pe această cale, observaţia kantiană pătrunde mai departe şi atinge o nouă întindere şi aprofundare a domeniului teoretic însuşi. Căci, cum observă Kant, alături de tehnică, ca organizare singulară artificială umană care rămâne mereu inerentă aparenţei bunului plac, există şi o *tehnică a naturii* înseşi: întrucât privim natura lucrurilor ca şi cum posibilitatea ei s-ar întemeia pe artă sau, cu alte cuvinte, de parcă ar fi expresia unei voinţe formatoare. În orice caz, o astfel de modalitate de înţelegere nu este deja dată prin *obiectul* însuşi – deoarece, văzută ca obiect al experienţei, „natura" nu este decât întregul fenomenelor, aflat sub *legi* universale, adică fizico-matematice –, ci ea este un punct de vedere pe care îl preluăm în „reflecţie". Ea nu provine din perceperea datului, nici din ordonarea lui în raporturi cauzale, ci este o interpretare unică şi autonomă pe care

---

[14] Vezi „Prima introducere" la *Critica facultăţii de judecare*, în ed. cit., p. 322.

noi i-o atribuim. Desigur, într-un oarecare sens, de pe poziția concepției critice despre lume se poate afirma în general că forma cunoaşterii este cea care determină forma obiectualității. Aici, însă, această afirmație trebuie luată într-un sens strict şi specific: căci observăm aici oarecum o formare de gradul al doilea. Un întreg care, ca atare, este deja conceput sub intuițiile pure ale spațiului şi timpului şi sub conceptele pure ale intelectului şi care şi-a găsit în acestea obiectivarea sa, primeşte acum un nou sens, întrucât dependența reciprocă a părților sale va fi subordonată unui nou principiu al cercetării. În felul acesta, ideea unei „tehnici a naturii", în opoziție cu cea a succesiunii pur mecanic-cauzale a fenomenelor, este una care „nu determină nimic cu privire la firea obiectului, nici cu privire la felul de a-l produce, ci e judecată natura însăşi, dar e judecată numai prin analogie cu o artă, şi anume în legătură subiectivă cu facultățile noastre de cunoaştere, iar nicidecum obiectiv, prin raport la lucruri."[15] Mai rămâne de investigat acum doar un singur lucru, respectiv dacă este posibilă această judecată – adică dacă ea este *compatibilă* cu prima, prin care diversul este conceput sub formele unitare ale intelectului pur. Nu putem anticipa încă aici răspunsul pe care Kant îl dă acestei întrebări – putem totuşi prevedea că o astfel de compatibilitate a principiului cunoaşterii intelectului cu cel al facultății de judecare reflexive poate fi obținută doar dacă noul principiu nu intervine în sfera celui vechi, ci este reprezentantul unei *pretenții de valoare* total diferită de acesta, care trebuie determinată şi delimitată în raport cu cele anterioare.

Ideea unei „tehnici a naturii" şi ceea ce o diferențiază de ideile unei organizări intenționate înspre atingerea unui oarecare scop exterior se conturează cel mai clar dacă facem abstracție aici de orice relație cu *voințele* şi dacă avem în vedere doar relația cu *intelectul*, deci dacă pronunțăm forma care în el este împrumutată naturii, doar după analogia raporturilor *logice* ale formei. Este clar că există o astfel de analogie îndată ce reflectăm la faptul că „natura" nu semnifică pentru noi, în sens critic, decât totalitatea obiectelor

[15] *Idem*, pp. 322-323.

experienţei posibile – şi că, mai departe, experienţa este tot atât de puţin doar o sumă de experimente singulare acumulate, ca şi sumă abstractă de reguli şi principii universale. Doar legătura momentului singularului cu cel al universalului în conceptul unei „experienţe ca sistem după legi empirice" constituie întregul concret al experienţei. „E adevărat că experienţa alcătuieşte un sistem pe bază de legi *transcendente*, care conţin condiţia de posibilitate a experienţei în genere. Totuşi e cu putinţă o atât de *nesfârşită varietate* de legi empirice şi o *atât de mare eterogenitate* de forme ale naturii – care urmează să aparţină unei experienţe particulare –, încât ideea unui sistem potrivit cu aceste legi (empirice) trebuie să fie cu totul străină intelectului, nefiind de conceput nici posibilitatea, cu atât mai puţin necesitatea unui astfel de întreg. Nu-i mai puţin adevărat însă, că experienţa particulară, închegată în linii generale după unele principii statornice, are nevoie şi de această ţesătură sistematică a legilor empirice, pentru ca facultatea de judecare să fie în stare a subsuma particularul sub general – oricât ar fi încă acesta de empiric – şi eventual să se ridice astfel până la cele mai înalte legi empirice şi forme naturale adaptate lor, privind prin urmare *agregatul* experienţelor particulare drept un adevărat *sistem* al lor. Fără o asemenea presupoziţie, nu poate avea loc nicio înlănţuire generală de legi, adică niciun fel de unitate de-a lor."[16] Dacă eterogenitatea legilor empirice ar fi atât de mare încât ar fi posibilă chiar subordonarea *unora* dintre ele unui concept comun al clasei, niciodată însă înţelegerea *totalităţii* lor într-o succesiune pe niveluri unitare, ordonată după gradele generalităţii, în privinţa naturii noi am avea atunci doar un „agregat brut haotic", chiar şi atunci când o gândim ca supusă legii cauzalităţii. Ideii unei lipse de formă i se contrapune însă acum facultatea de judecare, nu cu un act de autoritate asbolut logic, dar cu maxima care îi serveşte ca impuls şi ca indicator în toate cercetările sale. Ea „presupune" o legitate a naturii care trebuie să se cheme accidentală, după conceptele intelectului, pe care o presupune însă „doar în interesul ei propriu".[17] Desigur, pentru aceasta,

---

[16] *Idem*, pp. 324-325.
[17] *Idem*, p. 325.

ea trebuie să rămână conştientă că, în această *finalitate formală a naturii*, adică în capacitatea sa de a se sintetiza pentru noi într-un întreg permanent de legi şi forme particulare, nu întemeiază nicio cunoaştere teoretică, niciun principiu practic al libertății, ci doar oferă un fir călăuzitor cercetării noastre. Filosofia, ca sistem doctrinal al cunoaşterii naturii, precum şi ca libertate, nu primeşte cu aceasta nicio nouă parte. Dimpotrivă, conceptul nostru despre o tehnică a naturii, ca principiu *euristic* în judecarea acesteia, va aparține criticii facultății noastre de cunoaştere. „Sentințele înțelepciunii metafizice”[18], cu care obişnuieşte să opereze în special ştiința descriptivă a naturii şi la care făcuse deja trimitere *Critica rațiunii pure* în secțiunea sa despre principiile regulative ale rațiunii, îşi primesc adevărata lor lumină doar pornind de aici. Toate acele formule cum că natura ar alege în permanență cel mai scurt drum, că n-ar face nimic degeaba, că n-ar suporta niciun salt în diversitatea formelor şi, deşi bogată în specii, ar fi totuşi săracă în genuri, nu apar acum ca determinații absolute ale esenței sale, ci mai mult, ca „expresii transcendentale ale forței de judecare”. „În fapt, orice comparație a reprezentărilor empirice între ele spre a găsi în natură legi empirice şi forme *specifice* potrivite lor, forme ce, printr-o astfel de comportare a lor sunt totodată *generic acordate* între ele, presupune un lucru: anume că natura, chiar cu privire la legile ei empirice, a respectat o anumită economie pe măsura facultății noastre de judecare şi o uniformitate pe înțelesul nostru, iar această presupoziție trebuie să preceadă, ca principiu al facultății de judecare *a priori*, orice soi de comparație.”[19] Căci şi aici este vorba despre un principiu aprioric, aici unde această gradare şi această „simplitate” formală a legilor naturii nu poate fi citită din experiențele singulare, ci doar constituie premisa pe a cărei bază putem *folosi* experiențele în manieră sistematică.[20]

---

[18] *Critica facultății de judecare*, p. 28.

[19] „Prima introducere”, p. 332.

[20] Vezi *Critica facultății de judecare*, p. 26 şi urm.

Abia acum observăm turnura prin care se diferenţiază în acest punct critica şi metafizica. Indiferent unde a fost dezbătută problema formei individuale a realului în metafizica prekantiană, ea a fost legată de ideea unui intelect absolut activ în vederea scopului care ar fi pus în existenţă o formare internă originară în raport cu care cea pe care noi o înfăptuim în conceptele noastre empirice ar fi doar un reflex şi o copie. Am văzut cum, de la primele începuturi la Plotin, teoria *logos*-ului a reţinut această idee şi cum i-a dat expresie în cele mai diferite forme. Şi aici Kant realizează reconfigurarea caracteristică, semnificativă pentru întreaga direcţie a idealismului său: dintr-o putere obiectiv creatoare în lucruri, ideea devine principiu şi regulă fundamentală a cognoscibilităţii lucrurilor ca obiecte ale experienţei. Însuşi faptul că *raportăm* în genere ordinea fenomenelor, conform scopului pentru intelectul nostru şi în concordanţă cu cerinţele sale, la o finalitate de grad mai înalt, la o inteligenţă creatoare şi „prototipală", îi apare ca un pas necesar revendicat de raţiunea însăşi. Dar iluzia începe îndată ce transformăm ideea unei astfel de *raportări* în ideea despre o *fiinţă primordială* existentă. Transpunem atunci, din cauza aceleiaşi sofisticări naturale a raţiunii pe care dialectica transcendentală o descoperise deja, un scop pe care-l are în vedere cunoaşterea experienţei şi de care nu poate face abstracţie, într-o existenţă transcendentă ce se află *în spatele* ei; concepem o ordine ce se produce pentru noi în procesul cunoaşterii înseşi şi care se întemeiază tot mai profund, pe fiecare nou nivel, ca existenţă obiectivă finalizată. Însă, pentru critica acestei poziţii, este suficient să ne amintim aici de convingerea transcendentală că „absolutul" nu este doar „dat", ci mai mult „dat ca problemă". Inclusiv unitatea obişnuită a formelor particulare ale realităţii şi a legilor particulare ale experienţei poate fi astfel văzută ca şi cum un intelect (chiar dacă nu al nostru) ar fi produs-o în folosul facultăţii noastre de cunoaştere, pentru a face posibil un sistem al experienţei după legile specifice ale naturii – cu aceasta, noi nu afirmăm însă că în acest fel ar trebui realmente presupus un astfel de intelect, ci facultatea de judecare îşi dă doar sieşi, şi nu naturii, o lege, în

măsura în care ea își proiectează propria-i manieră de abordare. Produselor naturii nu li se pot atribui, de exemplu, raportarea la scopuri (inclusiv la scopuri ale inteligibilității sistematice permanente); mai mult, acest concept poate fi utilizat doar pentru a reflecta asupra ei cu privire la legarea fenomenelor dată după legile empirice. Deci facultatea de judecare are și ea în sine un principiu a priori pentru posibilitatea naturii, însă doar în privință subiectivă, prin care prescrie o lege nu naturii ca autonomie, ci sieși ca heautonomie. „În consecință, atunci când spunem că natura își specifică legile generale potrivit principiului finalității pentru facultatea noastră de cunoaștere, adică pentru conformitatea cu intelectul uman în îndeletnicirea sa necesară de a găsi un particular, care îi este oferit de percepție, generalul, iar pentru divers legătura în unitatea principiului (care este, ce-i drept, pentru fiecare specie generalul), prin aceasta nici nu prescriem vreo lege a naturii, nici nu învățăm de la ea vreuna prin observație (deși principiul poate fi confirmat prin ea). Căci nu este un principiu al facultății de judecare determinative, ci doar al celei reflexive; ceea ce urmărim este ca, indiferent de modul de organizare al naturii potrivit legilor ei generale, să căutăm exclusiv legile ei empirice conform acelui principiu și maximelor care se bazează pe el, căci numai cu ajutorul lui putem progresa în experiență și putem dobândi cunoștințe prin utilizarea intelectului nostru."[21]

Contrastul metodelor este trasat acum strict și evident. Metafizica speculativă caută să explice formarea individuală a naturii, în măsura în care o lasă să se instituie dintr-un universal care se specifică pe sine și care specifică mai departe: viziunea critică nu știe să spună nimic despre o astfel de autodesfășurare a absolutului ca proces real, ci unde metafizica întrevede o soluție ultimă, ea vede doar o *întrebare* către natură pe care trebuie în mod necesar să i-o adresăm, al cărei răspuns treptat trebuie să rămână însă în seama experienței. Pot exista întregi regiuni ale experienței (și există fără îndoială în fiecare dintre fazele sale singulare neîncheiate), în cadrul

---

[21] *Critica facultății de judecare*, p. 32.

cărora această cerinţă să nu fie încă satisfăcută: deci, unde particularul „dat" nu s-a pătruns încă realmente cu „universalul" gândit, ci mai sunt încă relativ direct în opoziţie. Într-un astfel de caz, facultatea de judecare nu-i poate impune pur şi simplu experienţei principiul ei, nu poate orândui şi răstălmăci materialul empiric după bunul plac. Ea poate afirma un singur lucru, anume că întrebarea, întrucât nu este soluţionată, nu are voie să fie privită ca insolvabilă. *Încercarea* ei de intermediere contiuă a singularului cu particularul şi universalul nu se întrerupe nicăieri şi nu devine dependentă de un succes din respectivul moment, deoarece această încercare nu este întreprinsă aleator, ci este întemeiată într-o funcţie esenţială a raţiunii înseşi.

Iar acum, „tehnica" *logică* a naturii pe care am descoperit-o face trimitere în acelaşi timp la întrebarea profundă şi complexă cu care se desăvârşeşte întreaga structură a *Criticii facultăţii de judecare*. Dacă abordăm natura în facultatea de judecare reflexivă ca şi cum îşi specifică legile fundamentale generale astfel încât să se sintetizeze pentru noi într-o ordine ierarhică, perceptibilă în genere, a conceptelor empirice, ea este văzută atunci ca *artă*. Ideea de „*nomotetică* [...] după legi transcendentale ale intelectului", constituind adevărata cheie pentru deducţia categoriilor, nu mai este suficientă aici, deoarece noul punct de vedere care apare acum nu mai poate valoriza dreptul său ca lege, ci doar ca „presupoziţie".[22] Cum se prezintă însă acum *subiectiv* starea de fapt desemnată prin aceasta, în funcţie de aspectul obiectual din punctul de vedere al conţinutului? Cum se exprimă şi reflectă în *conştiinţă* concepţia acelei particularităţi specifice „conform artei" a legilor naturii? Suntem nevoiţi să punem aceste întrebări. Căci deja conform ideilor fundamentale metodice ale teoriei critice s-a stabilit că fiecare dintre problemele sale prezintă şi are nevoie de o astfel de dublă caracteristică. Aşa cum unitatea spaţiului şi a timpului era desemnată în acelaşi timp ca unitate a „intuiţiei pure", iar unitatea obiectului experienţei ca unitate a „apercepţiei transcendentale", la fel ne putem

[22] Vezi Prima introducere, p. 334.

aştepta şi aici ca pentru noua determinare a conţinutului pe care ni l-a deschis ideea de „tehnică a naturii" să poată fi indicată în acelaşi timp o nouă *funcție a conştiinței*, corespunzătoare ei. Răspunsul pe care Kant îl dă acestei întrebări este desigur surprinzător; conținutul psihologic la care face trimitere acum este chiar acela pe care îl desemnase în întreaga abordare precedentă – în *Critica rațiunii pure*, dar încă şi mai exact şi mai energic în *Critica rațiunii practice* – ca adevăratul exemplu al unui conţinut indeterminabil în mod legitim şi, ca urmare, care nu poate fi obiectivat. Expresia subiectivă a oricărei finalități pe care o întâlnim în ordinea fenomenelor este *sentimentul de plăcere* care se leagă de ea. Indiferent unde percepem o concordanță pentru care în legile generale ale intelectului nu se lasă înțeles niciun temei suficient, care se dovedeşte însă favorabilă pentru întregul forțelor noastre de cunoaştere, noi însoțim această favorizare de care avem parte ca de o favoare liberă cu o senzație de plăcere. Ne bucurăm – chiar dacă într-o astfel de organizare armonică a conţinuturilor experienței este vorba despre o întâmplare fericită, favorabilă scopului nostru – şi ne simțim „eliberați de o nevoie". Legile *generale* ale naturii, al căror prototip ar putea fi identificat în legile de bază ale mecanicii, nu aduc cu sine o astfel de determinare. Deoarece despre ele putem spune acelaşi lucru ca despre raporturile pur matematice: uimirea în ceea ce le priveşte încetează îndată ce le înțelegem în necesitatea lor strict deductibilă. „În schimb, este întâmplător, după puterea noastră de înțelegere, că ordinea naturii potrivit legilor ei particulare depăşeşte forța noastră de cuprindere prin cel puțin posibila diversitate şi neomogenitate, este totuşi într-adevăr adecvată acesteia. Găsirea acestei ordini este o îndeletnicire a intelectului care vizează un scop necesar al său, şi anume de a introduce în natură unitatea principiilor [...] Atingerea oricărui scop este legată de un sentiment de plăcere. Dacă această reuşită este condiționată de o reprezentare *a priori*, precum în acest caz de un principiu pentru facultatea de judecare reflexivă în genere, atunci sentimentul de plăcere este determinat şi printr-un principiu *a priori*, valabil pentru oricine [...]

Coincidența percepțiilor cu legile conforme conceptelor generale ale naturii (categorii) nu are, în realitate, nici cea mai mică înrâurire asupra sentimentului nostru de plăcere, şi nici n-ar putea să aibă, deoarece intelectul procedează aici neintenționat şi în mod necesar potrivit naturii sale. În schimb, descoperirea posibilității de a uni două sau mai multe legi empirice eterogene ale naturii sub un principiu care le cuprinde pe amândouă provoacă o plăcere vizibilă [...] Desigur, caracterul comprehensibil al naturii şi unitatea ei în împărțirea în genuri şi specii, singurele care fac posibile conceptele empirice prin care cunoaştem natura conform legilor ei particulare, nu ne mai provoacă o plăcere evidentă. Dar este sigur că ea a existat la vremea ei şi, doar pentru că experiența cea mai comună nu este posibilă fără ea, s-a contopit treptat cu simpla cunoaştere şi nu mai iese în evidență. [...] Dimpotrivă, ne-ar displăcea total o reprezentare a naturii prin care ni s-ar prezice că, în cazul celei mai neînsemnate cercetări care depăşeşte experiența cea mai comună, ne-am lovi de eterogenitatea legilor naturii, care ar face imposibilă pentru intelectul nostru subsumarea legilor ei particulare sub legi empirice generale, deoarece aceasta contrazice principiul specificării subiectiv finale a naturii în genurile ei, precum şi, relativ la ele, facultatea noastră de judecare reflexivă."[23]

Constatăm în primul rând, pe baza acestor afirmații ale lui Kant, acea trăsătură semnificativă şi izbitoare în sens *metodic*. „Plăcerea", considerată până acum eminamente empirică, este introdusă acum în cercul celor determinabile apriori şi cognoscibile apriori; ea, văzută până acum ca accidentalul individual prin excelență, primeşte aici – cel puțin într-unul din momentele sale fundamentale – o semnificație universală „pentru fiecare". Cu aceasta, principiul criticii transcendentale este aplicat la un domeniu care părea până acum că i se opune. Deja prima ediție a *Criticii rațiunii pure* considerase deşartă speranța „excelentului analist Baumgarten" de a ajunge la o „critică a gustului" întemeiată ştiințific, deoarece elementele plăcerii şi neplăcerii estetice constau în plăcere şi

[23] *Critica facultății de judecare*, pp. 32-34.

neplăcere, acestea însă, după sursele lor, ar fi doar empirice, şi de aceea niciodată n-ar putea servi *a priori* legilor.[24] Această viziune este îndreptăţită acum: îndreptăţirea e dată de faptul că spre ea nu conduce observarea nemijlocită a fenomenului artei şi a structurii artistice, ci un progres în critica *cunoaşterii* teoretice. Doar o aprofundare a conceptului de aprioritate a *teoriei* face posibil *apriori*-ul esteticii şi indică calea determinării şi dezvoltării ei. Căci s-a arătat că pentru forma completă a experienţei, condiţia legilor generale ale intelectului, deşi necesară, nu este suficientă –, întrucât s-a descoperit o formă şi o legătură proprie conform scopului a particularului care doar în ceea ce o priveşte desăvârşeşte conceptul sistematic al experienţei: de aceea se va căuta şi în conştiinţă un moment în care să se imprime legitatea particularului şi a „accidentalului". Însă, odată găsit acest moment, limitele cercetării de până acum se deplasează. Cercetarea nu mai vizează acum problema „individualului", abordându-l drept ceea ce se schimbă de la caz la caz, şi de aceea, determinabil doar prin experienţa nemijlocită şi prin factorul „material" al senzaţiei –, ci caută şi în acest domeniu, până acum închis, să descopere momentele de bază ale formării apriorice.

Kant, trecând prin teoria pur logică a formării empirice a conceptului şi prin întrebarea asupra condiţiilor cognitiv-critice ale unei sistematici şi clasificări a formelor naturii, ajunge astfel în pragul *esteticii critice*.[25] Conceptul unei „tehnici a naturii" a constituit

---

[24] Vezi *Critica raţiunii pure*, p. 72, notă.

[25] În acest sens trebuie înţeleasă scrisoarea cunoscută a lui Kant către Reinhold care dă explicaţii asupra constituirii *Criticii facultăţii de judecare*. „Îmi permit să asigur, fără a mă învinovăţi de înfumurare – astfel scrie Kant în 28 decembrie 1787 (în *Werke*, vol. IX, pp. 343-346) – că, cu cât continui pe drumul meu, devin tot mai liniştit că poate apărea vreodată o contradicţie sau chiar o alianţă [asemenea lucruri nu sunt în prezent ceva neobişnuit] care să provoace o ruptură serioasă sistemului meu. Aceasta este o convingere profundă care îşi are rădăcinile în faptul că, în evoluţia spre alte activităţi, nu m-am aflat întotdeauna în consens cu mine însumi, şi dacă până acum nu ştiu exact cum să aplic metoda cercetării asupra unui obiect, mă pot ghida, pentru a ajunge la excluderi de care nu eram conştient, după acea însemnare generală a elementelor cunoaşterii şi a forţelor psihicului ce aparţin de aceasta. Astfel, mă preocup acum de critica gustului, ocazie cu care se vor descoperi alte

aici, sub aspect obiectiv, analiza transcendental-psihologică a sentimentului de plăcere şi neplăcere, iar sub aspect subiectiv, intermedierea. Am văzut deja că natura, întrucât e gândită astfel încât se specifică în particularitățile claselor şi speciilor după un principiu inteligibil pentru facultatea noastră de judecare, este văzută astfel ca *artă*. Însă *această* organizare ingenioasă apare, luată în sine, în acelaşi timp ca „artistică".[26] Acest lucru este valabil şi în măsura în care ea nu se dezvăluie direct conştiinței obişnuite, ci trebuie ademenită să iasă la iveală doar prin turnura specifică a abordării teoretice a cunoaşterii. Intelectul uman comun acceptă existența [şi supraordonarea şi subordonarea sistematică] a legilor specifice ale naturii ca un *factum* dat pentru care nu cere nicio explicație. Tocmai de aceea, însă, întrucât nu vede aici nicio problemă, îi scapă

---

principii a priori decât cele anterioare. Deoarece facultățile sufletului sunt trei: *facultatea de cunoaştere*, *sentimentul de plăcere şi neplăcere* şi *facultatea de a dori*. Pentru prima dintre ele am găsit principii a priori în *Critica rațiunii pure*, pentru a treia în *Critica rațiunii practice*. Am căutat şi pentru cea de-a doua, şi deşi credeam a fi imposibil să găsesc astfel de principii, sistematica, care m-a lăsat să descopăr în descompunerea facultăților anterioare ale sufletului şi care trebuie admirată şi, eventual, analizată, îmi va da material suficient pentru zilele care mi-au mai rămas din viață, încât să o apuc pe acest drum astfel încât acum descopăr trei părți ale filosofiei, fiecare dintre acestea având principiile sale a priori care pot fi numărate, iar aria unei asemenea cunoaşteri poate fi clar stabilită – *filosofia teoretică*, *teleologia* şi *filosofia practică*; dintre acestea, bineînțeles că cea din mijloc este considerată cea mai săracă din punctul de vedere al motivelor de determinare a priori." Dacă luăm în considerare aceste explicații ale lui Kant, nu doar ad litteram, ci împreună cu ceea ce rezultă din *Critica facultății de judecare* despre raportul obiectiv al problemelor în spiritul lui Kant, atunci nu mai poate rămâne nicio îndoială în privința a ce rol a jucat „sistematicul" în descoperirea esteticii critice. Kant nu a inventat alături de cele două principii apriorice deja existente un al treilea, doar de dragul construcției simetrice, ci o continuare şi o formulare mai exactă a conceptului de aprioritate a fost cea cu care s-a confruntat mai întâi în domeniul teoretic – în ideile de „adecvare" logică a naturii pentru facultatea noastră de cunoaştere. Cu aceasta, însă, i s-a dovedit mai departe abordarea scopului în genere – sau, exprimat din punct de vedere transcendental-psihologic, domeniul plăcerii şi neplăcerii – drept un obiect posibil al determinării apriorice. Şi, pornind de aici, a mers mai departe, până când, în cele din urmă, a rezultat întemeierea apriorică a *esteticii* ca o parte a unui sistem al teleologiei generale.

[26] Vezi Prima Introducere, p. 333.

și soluția, și sentimentul specific de plăcere legat de ea. Dacă, așadar, natura nu a demonstrat nimic altceva decât finalitatea logică, ar exista atunci desigur, de dragul acesteia, un motiv să o admirăm: „[...] numai că de o asemenea admirație ar fi cu greu cuprins altcineva decât, poate, filosoful transcendental, iar chiar acesta n-ar putea numi un singur caz precis în care o astfel de finalitate să se vădească *in concreto*, el mărginindu-se doar s-o gândească în genere."[27] În această îngrădire a rezultatului de până acum este desemnată clar în același timp direcția în care trebuie căutată continuarea și extinderea sa sistematică. Există – așa va trebui să întrebăm acum – o formă conform scopului a fenomenelor care să nu ni se releve doar prin intermediul conceptului și reflecției transcendentale, ci care să ne vorbească direct în sentimentul de plăcere și neplăcere? Există o structură individuală a existenței, o înrâurire a fenomenelor, care, în raport cu lumea gândirii pure și empirice, să prezinte un *specific* evident și, de aceea, neinteligibil în niciun caz, prin metodele clasificării și ale sistematicii în legile științifice – și care să demonstreze totuși o legitate specifică autonomă și originară? Punând aceste două întrebări, suntem conduși până în punctul în care sensul metaforic al artei, așa cum ne-a apărut în ideea de „tehnică a naturii", se transformă în sensul propriu-zis, și în care, cu aceasta, sistemul teleologiei generale preia în sine, ca element important, *critica facultății de judecare estetice.*

4.

Cum problema formării individuale a înfăptuit trecerea de la lumea legilor pure ale intelectului la lumea legilor particulare, la fel poate servi această problemă și următoarei introduceri directe în problemele fundamentale ale esteticii critice. Pentru că imperiul artei este un imperiu al *formelor* pure, fiecare fiind închisă în sine și având un centru individual propriu, în timp ce, totuși, aparține în același timp, împreună cu altele, unui raport caracteristic de esență

[27] *Idem*, p. 335.

şi influenţă. Cum poate fi desemnat acest raport de esenţă şi cum se lasă el exprimat şi caracterizat astfel încât să nu se piardă unitatea autonomă şi viaţa proprie a formei praticulare? În domeniul teoriei pure şi în cel al raţiunii moral-practice nu avem niciun exemplu adecvat pentru un astfel de raport fundamental. „Singularul” teoriei este întotdeauna doar cazul special al unei legi generale de la care doar el îşi primeşte semnificaţia şi valoarea de adevăr – cum „singularul”, ca subiect moral, conform ideii fundamentale a eticii kantiene, este abordat mereu doar ca purtător al imperativului practic universal valabil al raţiunii. Personalitatea liberă devine ceea ce este doar prin sacrificarea completă a instinctelor şi înclinaţiilor sale „accidentale” şi în subordonarea sa necondiţionată regulilor a *ceea ce trebuie să fie*, care, în general, au un caracter normativ. Cu aceasta, în ambele cazuri, se pare că individualul îşi găseşte adevărata întemeiere şi justificare doar prin aceea că trece în universal. Doar în intuiţia artistică se produce în această privinţă o cu totul altă relaţie. Opera de artă este ceva *singular* care se bazează pe sine şi îşi are scopul în sine, în mod pur. Şi, totuşi, în ea ni se prezintă în acelaşi timp un nou „întreg”, o nouă imagine de ansamblu a realităţii şi a cosmosului spiritual. Singularul nu face trimitere aici la ceva abstract-universal care-l transcende, ci el însuşi este acest universal, deoarece cuprinde în sine în mod simbolic conţinutul acestuia.

Am văzut cum, în abordarea teoretico-ştiinţifică, conceptul unui *întreg* al experienţei, pe măsură ce convingerea critică avansa, cu atât mai clar se dovedea a fi o cerinţă irealizabilă. Dorinţa de a cuprinde în gândire întregul lumii ne-a condus în mijlocul antinomiilor dialectice ale conceptului de infinit. N-am putut înţelege acest întreg ca dat, ci doar ca „dat ca problemă”; n-a constituit pentru noi un obiect, având formă şi strict delimitat, ci s-a dizolvat într-un proces fără bariere a cărui direcţie, şi nu scop, am putut să o determinăm. În acest sens, orice judecată teoretică de experienţă rămâne în mod necesar un fragment şi se dovedeşte ca atare îndată ce a dobândit claritate critică. Orice membru al şirului experienţei are nevoie, pentru a fi înţeles ştiinţific, de o altă „cauză” decât cea care îi determină poziţia spaţio-temporală. Însă, tocmai această altă

cauză cade sub incidența aceleiași dependențe astfel încât el trebuie să-și caute din nou cauza „în afara” sa. În măsura în care astfel se leagă element de element, șir de șir, se construiește pentru noi obiectul experienței, care, el însuși, nu este decât o „sumă de raporturi”. Un cu totul alt mod de raportare a singularului la întreg, a diversului la unitate ni se prezintă însă dacă pornim de la *factum*-ul artei și al formării artistice. Prespunem *factum*-ul însuși în acest sens – la fel ca peste tot în cercetarea transcendentală. Nu întrebăm dacă este, ci cum este; nu reconstituim evoluția sa istorică sau psihologică, ci căutăm să o percepem în existența sa pură și în aceste condiții. Pentru aceasta, ne vedem trimiși cu necesitate la o *nouă formă a judecății*. Căci orice raport de conținuturi ale conștiinței se exprimă, obiectiv conceput, ca judecată. Judecata însăși transcende aici limitele definiției sale logice de până acum. Ea nu mai vizează să subordoneze particularul generalului sau să aplice o cunoaștere generală asupra particularului care, în *Critica rațiunii pure* (cu precădere în capitolul despre schematismul conceptelor intelectului), a fost definită ca trăsătură fundamentală a „facultății de judecare determinativă”, ci la polul opus, prezintă un cu totul alt tip de relație. Dacă vrem ca specificul noului domeniu problematic să iasă la iveală, trebuie să delimităm mai întâi foarte clar acest tip de relație în raport cu toate celelalte sinteze ale conștiinței.

Înainte să facem această delimitare, să ne amintim faptul că, prin ea, unitatea funcției judecății înseși și convingerile critice esențiale pe care le-a obținut despre ea nu au voie să fie anulate. Pentru Kant, o judecată nu este un act al „receptivității”, ci al „spontaneității” pure: ea nu reprezintă – în măsura în care deține reală valabilitate „apriorică” – un raport față de obiecte, ci este un moment al instituirii obiectului însuși. În acest sens, mai există și o opoziție tipică între „facultatea de judecare estetică” a lui Kant și ceea ce estetica germană a secolului al XVIII-lea desemnase și încercase să analizeze ca „forță de judecare”. Forța de judecare pornește de la operele date ale „gustului”, pentru ca, pornind de la ele, să pătrundă prin analiză și comparație la reguli generale și criterii ale gustului. Dimpotrivă, abordarea kantiană se realizează în

direcţie inversă. Ea nu vrea să abstragă regulile pornind de la oarecari obiecte date – deci, în acest caz, de la exemplele şi modelele date –, ci pune întrebarea asupra legităţii originare a conştiinţei pe care se bazează orice *concepţie* estetică, orice etichetare a unui conţinut al naturii sau al artei ca „frumos" sau „urât". Cu aceasta, ceea ce este gata format este pentru ea şi aici doar punctul de pornire de la care tinde să ajungă la condiţiile de posibilitate ale formării înseşi. Mai întâi, condiţiile pot fi delimitate doar negativ, în măsura în care nu determinăm ceea ce sunt, ci mai mult, ceea ce ele nu sunt. Am arătat deja că unitatea dispoziţiei şi a formei estetice se bazează pe un alt principiu decât cel în baza căruia unificăm în empiria comună şi ştiinţifică anumite elemente în complexe şi reguli de ansamblu. În această ultimă unificare este vorba întotdeauna despre o relaţie a supraordonării şi subordonării cauzale, pentru producerea unui raport de condiţii ce poate fi înţeles ca analogon al unui raport de concepte şi consecinţe. Un fenomen intervine în altul într-un soi de raport de dependenţă în care ambele se comportă precum „cauza" şi „efectul". Dimpotrivă, înţelegerea estetică a unui întreg şi a momentelor sale singulare exclude o astfel de idee. Fenomenul nu este descompus aici în condiţiile sale, ci este păstrat aşa cum se oferă el nemijlocit. Nu ne adâncim aici în cauzele sau urmările sale conceptuale, ci rămânem doar la suprafaţă, pentru a ne lăsa exclusiv în seama impresiei pe care o trezeşte la simpla observare. În loc de singularizarea părţilor şi a supraordonării şi subordonării lor în scopul unei clasificări conceptuale, ele trebuie cuprinse şi sintetizate aici într-o viziune totală pentru imaginaţia noastră: în loc să urmărim efectele prin care ele pătrund în lanţul cauzal al fenomenelor şi se continuă în acesta, mai bine să scoatem în evidenţă valoarea lor actuală pură, aşa cum se dezvăluie ea intuiţiei înseşi.

Este subliniată astfel şi diferenţa dintre conştiinţa estetică şi conştiinţa practică, dintre lumea formei pure şi cea a acţiunii şi voinţei. Aşa cum viziunea teoretică dizolvă existentul într-un complex de cauze şi efecte, de condiţii şi condiţionări, tot aşa, viziunea practică îl dizolvă într-o ţesătură de scopuri şi mijloace. Diversitatea dată a conţinutului este determinată şi organizată prin aceea că,

într-un caz, un element există „prin” altele, iar în altul, un element există „de dragul altora”. Dimpotrivă, în contemplarea pur estetică, orice descompunere a conţinutului în părţi şi opoziţii corelative este anulată. El apare aici în acea desăvârşire calitativă care nu are nevoie de nicio completare exterioară, de nicio cauză sau scop din afara sa şi care nu suportă nicio astfel de completare. Conştiinţa estetică deţine în sine acea formă de *umplere* concretă prin care ea, dată în mod pur stării sale din momentul respectiv, percepe în această stare prezentă un moment cu o semnificaţie atemporală. „Înainte” şi „după”, pe care le cuprindem abstract în ideea de cauzalitate şi le transformăm în şiruri şi ordini temporale empirice, sunt aici la fel de şterse ca şi acea „intenţie” spre un scop ce caracterizează dorinţa şi voliţia noastră. Am obţinut astfel acum momentele esenţiale ce se întrepătrund în definiţia kantiană a „frumosului”. Dacă numim „plăcut” ceea ce încântă simţurile în senzaţie; dacă numim „bine” ceea ce pe baza unei reguli a *ceea ce trebuie să fie*, aşadar prin raţiune, place prin simplul concept, atunci numim frumos ceea ce place în „contemplarea pură”. În această expresie a „contemplării pure” se află inclus în mod direct tot ceea ce constituie unicitatea concepţiei estetice în genere, de la ea fiind deductibile toate determinaţiile ulterioare pe care le experimentează judecata estetică.

Se impune în primul rând aici *o* întrebare, care, sub aspect metodic, reprezintă reflexul şi completarea necesară a rezultatului obţinut până acum. Dacă până acum trebuia să arătăm specificul *concepţiei* estetice, pe de altă parte, trebuie să stabilim acum în mod univoc şi tipul de obiectivitate a *obiectului* estetic. Căci orice funcţie a conştiinţei arată, indiferent de natura sa, o direcţie înspre obiectul ce-i aparţine doar ei, dându-i o formulare particulară. Din nou se conturează în această privinţă determinaţia negativă: obiectualitatea conţinutului estetic este complet diferită de *realitate*, aşa cum este institutită ea în judecata empirică sau cum se tinde către ea în dorinţa empirică. Plăcerea care determină judecata de gust este *lipsită de interes* [*dezinteresată*], unde prin interes înţelegem interesul pentru existenţa lucrului, pentru producerea sau existenţa *lucrului* contemplat. „Când cineva mă întreabă dacă găsesc frumos

palatul pe care îl văd în faţă, pot, ce-i drept, să răspund că nu-mi plac astfel de lucruri care sunt făcute doar pentru a căsca gura sau, ca acel *sachem** (şef de trib la indienii americani – *n.t.*) *irochez*, că nimic nu i-a plăcut mai mult la Paris decât rotiseriile; pe deasupra, pot condamna în manieră rousseauistă vanitatea celor mari, care storc sudoarea poporului pentru astfel de lucruri inutile; în sfârşit, mă pot convinge foarte uşor că, dacă m-aş afla pe o insulă nelocuită, fără speranţa de a mă mai întoarce vreodată printre oameni, şi dacă aş putea prin simpla dorinţă să ridic acolo o astfel de clădire măreaţă, nu mi-aş da nici măcar această osteneală, dacă aş avea deja o colibă care să fie destul de comodă. Toate cele de mai sus pot întruni acord şi încuviinţare, dar nu despre asta este vorba acum. Vrem să ştim doar dacă simpla reprezentare a obiectului îmi produce satisfacţie, oricât de indiferent aş putea fi la existenţa obiectului acestei reprezentări. Este uşor de văzut că, pentru a spune că obiectul este *frumos* şi pentru a dovedi că am gust, plec de la ceea ce se petrece în mine datorită reprezentării, nu de la ceea ce constituie dependenţa mea de existenţa obiectului. Oricine trebuie să recunoască că acea judecată asupra frumuseţii în care se amestecă cel mai neînsemnat interes este foarte părtinitoare şi nu reprezintă o judecată de gust pură. Pentru a putea fi arbitru în chestiuni de gust, nu trebuie să te intereseze nici în cea mai mică măsură existenţa lucrului, ci trebuie să fii în această privinţă total indiferent."[28] Particularitatea *spontaneităţii* estetice şi, cu aceasta, specificul „subiectivităţii" estetice se conturează foarte clar aici. Spontaneitatea logică a intelectului vizează determinarea obiectului fenomenului prin legile generale; autonomia etică provine de fapt din izvorul personalităţii libere, însă ea vrea să introducă totuşi cerinţele întemeiate aici în lucrurile şi stările de fapt empirice date şi să le realizeze. Funcţia estetică nu întreabă ce este obiectul, ci ce impact are asupra mea *reprezentarea* acestuia. Conform naturii sale, realul se retrage, iar în locul său apar determinarea şi unitatea ideală a „imaginii" pure.

---

[28] *Critica facultăţii de judecare*, pp. 45-46.

În acest sens – şi doar în acesta –, lumea estetică este o lume a aparenţei. Conceptul de aparenţă vrea să împiedice doar conceptul fals al unei realităţi care s-ar transfera din nou pentru noi în eficienţa conceptului teoretic al naturii sau al conceptului practic al raţiunii. El scoate frumosul din cercul *cauzalităţii* – întrucât şi libertatea este pentru Kant un tip de cauzalitate –, pentru a-l plasa în mod pur sub regula *formării* interioare. De la aceasta, desigur, şi aparenţa îşi primeşte legea sa –, deoarece primeşte de la ea legătura esenţială a momentelor sale singulare. Cum peste tot acolo unde aplicăm opoziţia „subiectiv"–„obiectiv", trebuie să o determinăm de aceea şi aici cu mare grijă, pentru a evita dialectica ascunsă în ea. Faptul că face abstracţie de existenţa lucrului constituie tocmai obiectivitatea specifică reprezentării estetice. Căci doar aşa ea devine intuiţie a formei pure, în timp ce lasă în afară toate condiţiile colaterale şi consecinţele secundare inerente „lucrului". Unde cele două încă se mai amestecă, unde interesul pentru structura şi organizarea formei mai este încă înlocuit de interesul pentru realul la care ea, ca imagine, face trimitere: acolo încă nu este atins punctul de vizibilitate ce caracterizează esteticul ca atare.

Până şi ideea de „finalitate fără scop", prin care Kant delimitează întregul domeniu al esteticului, este dezbrăcată acum de ultimul paradox care îi mai era inerent. Deoarece, după cum s-a arătat, finalitate nu înseamnă decât formarea individuală care vădeşte o formă totală în sine şi în structura sa, în timp ce scopul vizează determinarea exterioară care îi este ei atribuită. O plăsmuire finală îşi are centrul de greutate în sine, iar una conform scopului îl are în afara sa; valoarea primeia se întemeiază în existenţa sa, a celeilalte în urmările sale. Conceptul de „plăcere dezinteresată" nu are nicio altă menire decât de a expune această situaţie sub aspectul său subiectiv. De aceea se interpretează greşit sensul propriu-zis al acestui concept-nucleu, dacă – aşa cum s-a întâmplat – idealul estetic al lui Kant este înţeles drept cel al „liniştii statice", în opoziţie cu idealul de frumuseţe *dinamic* al lui Herder, şi Schiller care văd frumuseţea ca „formă vie".[29] Cerinţa kantiană de renunţare

---

[29] Vezi R. Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzburg 1892, pp. 296, 377 şi urm. şi p. 349.

la orice interes îi lasă *imaginației* un spațiu nelimitat. Doar mișcarea *voinței* și a dorinței sensibile o elimină, din cauze metodice, din pragul esteticului. Tocmai de aceea este respinsă fixarea de atracția și de nevoia directă, deoarece ea împiedică și înăbușă acea vivacitate nemijlocită a „reprezentării", acea configurare liberă a fanteziei creatoare în care constă pentru Kant specificul artisticului. În măsura în care Kant nu se opune în niciun caz esteticii „energetice" a secolului al XVIII-lea, însă cum pentru el, centrul interesului estetic s-a deplasat din realitatea lucrului în realitatea imaginii, la fel se deplasează pentru el și zbuciumul afectelor în cel al *jocului* pur al afectelor. În libertatea jocului se păstrează întregul zbucium pasional intern al afectului; însă, în ea, el se desprinde în același timp de fundamentul său material. De aceea nu afectul însuși este implicat în această mișcare, ca stare psihologică distinctă, ci elementele jocului constituie *funcțiile fundamentale generale ale conștiinței*, din care provine orice conținut psihic singular. Pe baza acestei generalități se explică comunicabilitatea stării estetice pe care o presupunem atribuind judecății de gust o „valabilitate pentru toți", deși nu putem înțelege cauzele acestei valabilități afirmate și n-o putem deduce din concepte. Starea spiritului în reprezentarea estetică este cea a unui sentiment al „jocului liber al facultăților de reprezentare provocat de o reprezentare dată în vederea unei cunoașteri în genere". „Pentru ca dintr-o reprezentare prin care este dat un obiect să rezulte într-adevăr cunoașterea, este nevoie de *imaginație*, pentru sintetizarea diversului intuiției și de *intelect*, pentru unitatea conceptului care unifică reprezentările. Această stare de *joc liber* al facultăților de cunoaștere prilejuit de o reprezentare, prin care este dat un obiect, trebuie să poată fi universal comunicabilă, deoarece cunoașterea, ca determinare a obiectului cu care trebuie să se acorde reprezentările date (indiferent de subiectul care le are), este singurul mod de reprezentare care este valabil pentru fiecare. Deoarece comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentării într-o judecată de gust trebuie să se realizeze fără a presupune un concept determinat, ea nu poate fi altceva decât starea sufletească proprie jocului liber al imaginației și al intelectului (întrucât ele se acordă una cu alta așa cum este necesar pentru o *cunoaștere în genere*); căci noi suntem conștienți că acest raport

subiectiv corespunzător cunoaşterii în genere trebuie să fie valabil în egală măsură pentru fiecare şi prin urmare universal comunicabil, aşa cum este orice cunoştinţă determinată, care totuşi se bazează întotdeauna pe acel raport ca o condiţie subiectivă."[30]

Desigur, odată cu această *explicaţie* a comunicabilităţii universale a stării estetice, este ca şi cum am făcut să-i dispară din nou domeniul caracteristic: deoarece delimitarea acestei stări de sentimentul sensibil-individual al plăcerii şi neplăcerii pare în cele din urmă a putea fi atinsă doar apelând din nou la abordarea logic-obiectivă. Dacă imaginaţia şi intelectul se unesc după cum este necesar pentru un „fragment de cunoaştere în genere" –, atunci, printr-o astfel de unificare, folosirea *empirică* a imaginaţiei productive, aşa cum a dezvoltat-o *Critica raţiunii pure*, apare ca folosire specfic *estetică* a sa. De fapt, conform unei concepţii fundamentale a criticii, prezentată mai ales în capitolul despre „schematismul conceptelor pure ale intelectului", este deja vorba despre o acţiune comună a intelectului şi imaginaţiei pe care se bazează şi legătura spaţio-temporală a percepţiilor simţurilor şi unificarea lor în obiecte ale experienţei. Determinarea reciprocă a acestor două funcţii pare cu aceasta că nu construieşte nicio relaţie nouă, aşa cum s-ar fi pretins şi aşteptat de la ea în calitate de temei explicativ pentru noua problemă cu care ne confruntăm aici. Trebuie luat totuşi în seamă faptul că aici convingerea anterioară primeşte oarecum un nou *accent*. O „unitate a cunoaşterii" specifică este pretinsă atât pentru reprezentarea teoretică, cât şi pentru cea estetică; însă, dacă pentru prima tonul şi accentul cade pe momentul *cunoaşterii*, atunci pentru cea de-a doua, acesta cade pe momentul *unităţii*. Atitudinea estetică se numeşte „finală pentru cunoaşterea obiectelor *în genere*"; însă tocmai prin aceasta ea renunţă la a mai clasifica obiectele în clase speciale, aşa cum sunt ele exprimate în conceptele empirice. Unitatea intuitivă a formei nu necesită această separare „discursivă" precedentă. *Procesul* liber al formării nu este limitat aici prin luarea în considerare a *existenţei* obiective a lucrurilor, aşa cum o constatăm în conceptele şi legile ştiinţifice. Pe de altă parte, desigur,

[30] *Critica facultăţii de judecare*, p. 58.

nici în această acţiune creatoare a imaginaţiei nu trebuie interpretat greşit rolul „intelectului”, dacă luăm aici conceptul intelectului într-un sens mai larg decât cel logic-teoretic. Conform semnificaţiei sale cele mai generale, intelectul este facultatea *instituirii limitelor*: el este cel care „opreşte” activitatea continuă a actului de reprezentare şi cel ce o ajută la proiectarea unei anumite imagini. Când se produce această sinteză, când, fără a coti prin abstracţiile conceptuale ale gândirii empirice, ajungem la o fixare de acest fel a mişcării imaginaţiei astfel încât ea să nu treacă în sfera nedeterminării, ci să se concentreze în „forme” stabile: se atinge atunci acea întrepătrundere armonică a ambelor funcţii pe care Kant o pretinde ca moment fundamental al adevăratei atitudini estetice.

Căci intelectul şi intuiţia nu se mai opun acum ca ceva „complet eterogen”, astfel încât să necesite mai întâi o apropiere şi o relaţionare printr-un schematism ingenios, ci sunt realmente amestecate. Facultatea care impune limite acţionează nemijlocit în progresul actului de formare şi intuire, în măsura în care compartimentează însufleţind şirul curgător de imagini, mereu acelaşi. În judecata empirică de subsumare se află o anumită intuiţie singulară care este subordonată unui anumit concept; aşa cum, de exemplu, rotunjimea farfuriei pe care o vedem în faţa noastră este raportată la conceptul geometric al cercului şi este cunoscută prin acesta.[31] În conştiinţa estetică nu se produce nimic de acest fel. Căci aici nu sunt contrapuse conceptul singular şi intuiţia singulară, ci se are în vedere aducerea la unison a *funcţiei* intelectului şi a celei a intuiţiei. „Jocul liber” revendicat nu vizează reprezentările, ci forţele de reprezentare; nu rezultatele în care intuiţia şi intelectul se fixează şi în care ele oarecum se odihnesc, ci în dinamica vie în care ele se manifestă. Atât ajunge să cuprindă orice exteriorizare de acest fel, în care nu este comparată o anumită imagine cu un anumit concept, ci în care *totalitatea* forţelor spriritului se revelează în adevăratul său ermetism, şi nemijlocit „sentimentul vieţii” subiectului însuşi. „A percepe cu ajutorul facultăţii tale de cunoaştere (indiferent dacă

[31] Vezi *Critica raţiunii pure*, p. 141.

o reprezentare este clară sau confuză) – citim în introducerea la *Critica facultății de judecare estetice* – o clădire regulată, adecvată scopului ei, este cu totul altceva decât a avea conştiința acestei reprezentări datorită senzației de satisfacție. În cazul din urmă, reprezentarea este raportată în întregime la subiect, şi anume la sentimentul său vital, sub numele de sentiment de plăcere sau neplăcere. El stă la baza unei facultăți de distingere şi apreciere cu totul deosebită, care nu contribuie cu nimic la cunoaştere, ci care reține numai reprezentarea dată în subiect față de întreaga facultate de reprezentare; spiritul devine conştient de această facultate prin sentimentul stării sale."[32] În judecata empiric-teoretică, experiența singulară prezentă mie este menținută în *sistemul* experiențelor (reale sau posibile), iar valoarea ei obiectivă de adevăr este determinată doar prin această comparație. În starea estetică, intuiția sau impresia prezentă a *întregului* forțelor senzoriale şi de reprezentare produce nemijlocit o vibrație. Dacă unitatea experienței şi a *obiectului* ei trebuie construită acolo, trăsătură cu trăsătură, element cu element, în activitatea de formare a conceptului, opera de artă desăvârşită produce atunci, oarecum dintr-odată, acea unitate a dispoziției care este pentru noi expresia directă pentru unitatea eului nostru, pentru sentimentul nostru concret al vieții şi al sinelui.

În acest nou raport ce se realizează între singularitate şi totalitate rezidă acum pentru Kant şi adevărata cheie pentru soluționarea problemei a cărei *formă de generalitate* îi este atribuită judecății estetice. Faptul că ea trebuie să conțină în sine un tip de generalitate este deja clar pentru Kant prin modul în care se apropie de problema fundamentală a esteticii. Căci în desăvârşirea conceptului său de aprioritate el se confruntă mai întâi cu problema facultății de judecare estetice. În acelaşi timp, însă, atitudinea conştiinței obişnuite față de pretenția la valabilitate universală pe care o ridică judecata de gust oferă deja adeverirea nemijlocită. În ceea ce priveşte judecata asupra a ceea ce este sensibil plăcut, fiecare se resemnează cu faptul că, întemeiată fiind pe un „sentiment privat", trebuie să rămână limitată şi la persoană. Dimpotrivă, cu

---

[32] Vezi *Critica facultății de judecare*, pp. 44-45.

frumosul se întâmplă invers. „Ar fi ridicol [...] dacă cineva care se consideră om de gust s-ar justifica spunând că acest obiect (clădirea pe care o vedem, haina pe care o poartă acela, concertul pe care-l auzim, poezia supusă aprecierii) este frumos *pentru mine*. Căci el nu trebuie să numească *frumos* ceea ce îi place doar lui. Multe lucruri îl pot atrage şi îi pot oferi o plăcere a simţurilor, dar faptul acesta nu interesează pe nimeni. Însă, atunci când afirmă că ceva este frumos, el atribuie şi celorlalţi aceeaşi părere: el nu judecă doar pentru sine, ci pentru oricine şi vorbeşte despre frumuseşe ca şi cum ar fi o proprietate a obiectelor. De aceea, când spune: *lucrul* este frumos, el nu se aşteaptă la acordul celorlalţi cu judecata sa de satisfacţie, întrucât ştie că ei au împărtăşit părerea sa de mai multe ori, ci pretinde acest acord. [...] astfel, nu se poate spune că fiecare are gustul său particular. Aceasta ar însemna că nu există gust, adică o judecată estetică pentru care să se poată pretinde cu îndreptăţire adeziunea fiecăruia."[33] Şi, totuşi, această pură *valoare revendicată* a esteticului nu trebuie confundată cu *deductibilitatea* sa din concepte, cum procedase estetica germană în general (căci Gottsched şi elveţienii, de exemplu, sunt de acord în acest punct). Sarcina critică în acest punct constă mai mult în examinarea modului în care este posibilă o generalitate care să nu respingă totuşi intermedierea prin conceptul logic. Am arătat astfel că, prin dispoziţia estetică, se constituie şi în ea un raport direct al oricărui conţinut singular dat al conştiinţei cu *totalitatea* forţelor spiritului. Starea estetică se referă, desigur, doar la subiect şi la sentimentul său al vieţii: el nu ia însă acest sentiment într-un moment izolat şi, astfel, accidental, ci în totalitatea momentelor sale. Numai unde această rezonanţă a întregului există în particular şi singular, numai acolo ne aflăm în libertatea jocului şi simţim această libertate. Cu această senzaţie ajungem însă oarecum la deplina posesie a *subiectivităţii înseşi*. Dacă vorbim despre percepţia sensibilă, eul singular nu are atunci nicio altă cale de a o comunica unui alt eu decât prin transpunerea ei în sfera *obiectualului* şi determinând-o în aceasta. Culoarea pe care o văd, sunetul pe care îl aud sunt prezentate drept bun public

[33] *Idem*, p. 53.

al subiecților cunoscători, în măsura în care acestea vor fi transformate în oscilații, prin aplicarea principiilor mărimilor extensive şi intensive, a categoriilor de substanță şi cauzalitate, oscilații cognoscibile şi măsurabile exact. Însă, prin acest transfer în sfera măsurii şi numărului, condiție a obiectivării ştiințifice, desigur, culoarea şi sunetul *ca atare* au încetat să mai existe. În sens teoretic, existența lor s-a contopit în existența şi în legitatea mişcării. Metoda „comunicării" universale, cum este ea exersată în accepție teoretică, a făcut astfel să dispară de fapt conținutul pe care trebuia să-l comunice, înlocuindu-l cu un semn abstract. Faptul că sunetul şi culoarea, în afară de semnificația lor ca elemente fizice, sunt şi trăiri într-un subiect sensibil, este complet eliminat în acest tip de determinare. Problema conştiinței estetice începe în acest punct. Această conştiință susține o comunicabilitate universală *de la subiect la subiect*, care nu necesită deci trecerea prin *obiectivul conceptual* şi a declinului în el. În fenomenul frumosului s-a realizat faptul neinteligibil, respectiv în contemplarea acestuia, orice subiect rămâne în sine şi este adâncit în propria stare interioară, în timp ce se ştie detaşat în acelaşi timp de orice particularitate accidentală şi se recunoaşte ca purtător al unui sentiment total care nu mai aparține „acestuia" sau „aceluia".

Abia acum înțelegem expresia „universalității subiective" pe care Kant o atribuie judecății estetice. „Universalitatea subiectivă" este afirmarea şi cerința unei universalități a subiectivității înseşi. Desemnarea „subiectivului" nu serveşte cu aceasta limitării *pretenției* de valabilitate a esteticului, ci invers, desemnării unei extinderi a *domeniului* de valabilitate care se realizează aici. Universalitatea nu se opreşte în fața subiecților ca singulari: căci, pe cât de adevărat este că aceşti subiecți vegetează nu numai în senzații pasive sau în dorințe „patologice", ci se pot ridica până la jocul liber al forțelor de reprezentare, la fel de mult se confirmă aici aceeaşi funcție fundamentală esențială. În această funcție, care constituie de fapt eul ca eu, orice eu este înrudit cu un altul – şi, de aceea, ea are voie să fie presupusă în oricare altul. Sentimentul artistic rămâne sentiment al eului: însă, ca atare, el este în acelaşi timp sentiment universal al

lumii şi al vieţii. „Sinele”, obiectivându-se într-o plăsmuire a fanteziei estetice, se desprinde din singularitatea sa; emoţia sa individuală unică nu intră totuşi în această plăsmuire, ci există în el mai departe şi se comunică mijlocit tuturor celorlalţi care sunt capabili de aprecierea sa pură. Subiectul se află astfel aici într-un mediu universal, şi totuşi cu totul altul decât mediul *concretului* în care ne transpune observaţia natural-ştiinţifică. Ce diferenţiază *descrierea* cea mai completă a unui peisaj, cum se întâmplă prin conceptele ştiinţei descriptive a naturii, de *prezentarea* sa artistică în tablouri sau în poezia lirică? Nimic altceva decât faptul că în acestea din urmă toate trăsăturile obiectului, pe cât de exact se conturează ele, se dovedesc în acelaşi timp cu atât mai intens drept trăsături ale unei emoţii sufleteşti care se transmite prin forma picturală sau lirică celui care le contemplă. Emoţia interioară se revarsă aici asupra obiectului doar pentru ca din el să fie reprimită şi mai puternic şi mai pur. Aşa cum eul nu rămâne legat în starea de contemplare estetică de reprezentarea sa din acel moment, ci conform expresiei kantiene, „reţine [reprezentarea dată în subiect] faţă de întreaga facultate de reprezentare”[34], tot aşa i se revelează lui aici un nou cosmos, care nu este sistemul obiectivităţii, ci universul subiectivităţii. În acest univers se află închis atât el însuşi, cât şi individualitatea celorlalte euri. Astfel soluţionează conştiinţa estetică sarcina paradoxală: prezintă un universal care nu este opus individualului, ci este corelatul său pur, deoarece nu-şi găseşte nicăieri realizarea decât în el.

Odată cu aceasta este soluţionată şi problema „comunicabilităţii universale” care, totuşi, nu are voie să fie „universal demonstrabilă”. Căci în atitudinea estetică, cine contemplă se simte complet liber cu privire la satisfacţia pe care el o dedică obiectului; el nu poate inventa atunci niciun fel de condiţii private drept cauze ale satisfacţiei de care ar depinde subiectul său, şi de aceea trebuie considerate întemeiate în ceea ce el poate presupune şi la toţi ceilalţi; prin urmare, trebuie să creadă că are motiv să bănuiască în cazul fiecăruia o satisfacţie asemănătoare. „El va vorbi deci despre

---

[34] *Idem*, p. 45.

frumos ca şi cum frumuseţea ar fi o proprietate a obiectului, iar judecata ar fi logică (oferind prin concepte o cunoştinţă despre obiect), deşi ea este doar estetică şi conţine numai o raportare a reprezentării obiectului la subiect; căci ea se aseamănă totuşi cu judecata logică prin aceea că valabilitatea ei poate fi presupusă pentru fiecare. Această universalitate nu poate rezulta însă nici din concepte." „Trebuie observat deci că în judecata gustului nu se postulează nimic altceva decât acest *asentiment universal* privitor la satisfacţia care nu este mijlocită prin concepte, deci *posibilitatea* unei judecăţi estetice care să poată fi considerată ca fiind valabilă pentru toţi. Judecata de gust însăşi nu *postulează* acordul fiecăruia (ceea ce este permis doar unei judecăţi logice universale, deoarece ea poate aduce argumente), ci ea doar *atribuie* fiecăruia acest acord, ca un caz al regulii, relativ la care ea aşteaptă o confirmare nu prin concepte, ci prin adeziunea celorlaţi."[35]

De aceea, pe o nouă cale şi într-un cu totul alt context sistematic, Kant ajunge acum la problema principală care, în secolul al XVIII-lea, se află în centrul oricăror dezbateri estetice. Se lasă extrasă o *regulă* din operele de artă date, din modelele şi prototipurile clasice, regulă care prescrie creaţiei anumite bariere obiective – sau aici domină exclusiv libertatea „imaginaţiei", independent de orice normă exterioară? Există o lege clar definită a creaţiei artistice, căreia, dacă scopul ei nu trebuie ratat, ea nu i se poate sustrage – sau totul este lăsat aici în seama bunului plac creator al subiectului genial, bun plac care porneşte dintr-un punct necunoscut către un scop necunoscut? Aceste întrebări, reluate în teoriile estetice ale secolului al XVIII-lea în cele mai diferite forme, au fost aduse prin Lessing, în domeniul criticii literare, la o formulă dialectică clară. Războiul dintre geniu şi regulă, dintre imaginaţie şi raţiune – aşa ne învaţă dezbaterile decisive din *Dramaturgia hamburgică* – este lipsit de obiect: deoarece creaţia geniului *nu primeşte* nicio regulă din exterior, însă ea însăşi *este* această regulă. În creaţie se revelează o legitate şi finalitate interioară care nu se prezintă şi imprimă totuşi

[35] *Idem*, p. 52 şi p. 57.

nicăieri altundeva decât în plăsmuirile artistice concrete. Fără îndoială, Kant recurge la această formulare lessingiană, însă ea îl retrimite la întreaga profunzime şi la universalitatea întrebărilor ce se sintetizează pentru el în ideea de autolegitate a spiritului. „Geniul – aşa defineşte şi el – este talentul (darul naturii) care prescrie reguli artei. [...] Orice artă presupune reguli; doar pe temeiul lor ne reprezentăm un produs ca posibil, dacă este vorba de un produs artistic. Dar conceptul artei frumoase nu permite ca judecata asupra frumuseții produsului ei să se ghideze după o regulă care are ca factor determinant un concept, deci care se bazează pe un concept al modului cum e posibil acest produs. Ca atare, arta frumoasă nu poate să-şi inventeze singură regula după care îşi realizează produsul. Dar cum un produs nu poate fi artistic în absența unei reguli care să-l preceadă, natura din subiect (prin acordul facultăților sale) este aceea care prescrie reguli artei. Deci arta frumoasă nu este posibilă decât ca produs al geniului."[36] Aşadar, din unitatea „acordului" se produce aici unitatea obiectivă a plăsmuirii. Geniul şi acțiunea sa se află în punctul în care se întrepătrund indisolubil individualitatea şi universalitatea supremă, libertatea şi necesitatea, creativitatea pură şi legitatea pură. În fiecare trăsătură a acțiunii sale el este complet „original", şi totuşi, complet „exemplar". Căci exact acolo unde ne aflăm în adevăratul centru al personalității, unde aceasta, fără niciun scop exterior, se oferă sieşi în mod pur şi se exprimă în legea individuală necesară a creației sale, cad orice bariere accidentale, inerente singulariilor în existența lor empirică şi în interesele lor empirice conexe. Adâncindu-se în această sferă personală, geniul găseşte misterul şi forța „comunicabilității universale": iar orice mare operă de artă nu reprezintă decât obiectivarea acestei forțe fundamentale. Opera geniului oferă dovada unică pentru maniera în care un proces sufletesc temporal unic nu revine niciodată în mod identic, pentru modul în care sentimentul „subiectiv" coboară totuşi în acelaşi timp până în cea mai adâncă sferă a valabilității pure şi a necesității atemporale. Iar această formă supremă de comunicare

---

[36] *Idem*, § 46, pp. 144-145.

este singura care stă la dispoziția geniului. Dacă ar încerca să ne vorbească altfel decât prin opera sa, el s-ar desprinde de fundamentul în care își are originea. De aceea, ceea ce este și înseamnă el ca „dar al naturii" nu poate fi redus la o formulă generală, prezentată ca un soi de prescriere, ci regula, în măsura în care există, trebuie abstrasă de la faptă, adică de la produs, care servește ca model nu imitației, ci imitației creatoare. Iar în acest punct este preluată de Kant teza lui Lessing conform căreia un geniu poate fi stârnit doar de către un alt geniu. „Ideile artistului trezesc idei asemănătoare la discipolul său atunci când natura l-a înzestrat cu o alcătuire sufletească de același tip."[37] Această „proporție" reprezintă în creația geniului motivul propriu-zis creator. Distingem acum și productivitatea artistică de cea științifică. Cuvintele lui Kant, respectiv că în științe n-ar putea exista niciun geniu[38], pot fi apreciate corect doar dacă ne amintim că pentru el, în această întreagă dezbatere, este vorba doar despre diferența sistematică *de semnificație* a domeniilor culturii, și nu despre diferența *psihologică* a indivizilor. Dacă nu cumva și omului de știință ar putea să i se atribuie „un caz pentru o mie", dacă nu cumva și aici, pe lângă compararea discursivă a singularului, ar fi posibilă și eficientă o anticipare intuitivă a întregului: acestea sunt întrebări asupra cărora nu trebuie să insistăm aici. Diferența decisivă rezidă doar în aceea că tot ceea ce vrea să fie privit ca idee științifică, îndată ce trebuie *comunicat* și *întemeiat*, nu deține în acest sens nicio altă formă decât cea a conceptului și a raționamentului obiectiv. Personalitatea creatorului trebuie radiată dacă trebuie păstrată obiectivitatea rezultatului. Doar în marii artiști nu există această separare: fiindcă tot ceea ce oferă un mare artist își primește valoarea propriu-zisă și supremă doar prin ceea ce el este. El nu se înstrăinează în nicio realizare care să continue să existe apoi pentru sine ca o valoare obiectivă detașată, ci el creează în fiecare operă a sa doar o nouă expresie simbolică a acelui raport unic fundamental dat în „natura" sa, în „alcătuirea facultăților sufletului" specifică lui.

---

[37] *Idem*, p. 147.

[38] *Idem*, p. 145 și urm.

Din punct de vedere istoric, această teorie kantiană a geniului semnifică o mijlocire între două lumi spirituale diferite: căci mai are în comun cu concepţia de bază a epocii luminilor încă un motiv determinant, în timp ce, pe de altă parte, ea rezolvă din interior schema conceptuală a filosofiei luminilor. Teoria kantiană a geniului a devenit punctul istoric de pornire pentru toate acele dezvoltări romantic-speculative ale conceptului de geniu, în care imaginaţia estetică productivă însemna producerea lumii şi a realităţii. Teoria lui Schelling despre intuiţia intelectuală ca facultate transcendentală fundamentală, teoria lui Friedrich Schlegel despre eu şi despre „ironie" au evoluat în acest fel. Ceea ce separă totuşi definitiv concepţia kantiană de toate aceste încercări este forma şi orientarea conceptului său de aprioritate. Faptul că apriorismul său este apriorism *critic* se confirmă şi prin aceea că apriori-ul nu este condus aici la o singură facultate metafizică fundamentală a conştiinţei, ci că este păstrat în *particularitatea* riguroasă a aplicărilor sale specifice. Aşa se extinde pentru Kant conceptul de „raţiune", dezvoltat în secolul al XVIII-lea, în conceptul mai profund de „spontaneitate" a conştiinţei. Acest concept nu se epuizează însă în nicio realizare a conştiinţei sau activitate a conştiinţei *singulare*. De aceea, spontaneitatea estetică a fanteziei nu poate, precum în romantism, să devină aici principiu fundamental şi ultim, deoarece scopul esenţial este de a o separa cu stricteţe de spontaneitatea logică a judecăţii şi de cea etică a voinţei. Întreaga estimare a gradului de „subiectivitate" şi de „obiectivitate" prezentată de Kant, şi completarea şi finalizarea ei propriuzisă doar în *Critica facultăţii de judecare*, serveşte în primul rând acestei sarcini. Existenţa legii naturii, imperativul legii morale nu trebuie abandonate jocului imaginaţiei. Însă, pe de altă parte, acest joc are un domeniu autonom în care nu are voie să intervină niciun concept şi niciun imperativ moral.

Limitarea conceptului de geniu la artă este semnificativă, întrucât ajută acest concept să-şi găsească expresia. Conceptul de „ştiinţe frumoase" obţinuse în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea o semnificaţie şi o răspândire periculoasă. Spirite riguroase şi profunde precum Lambert – care, într-o scrisoare către Kant din anul

1765, şi-a exprimat poziția în legătură cu aceasta[39] – n-au obosit să pătrundă până la definirea exactă ca fundament al oricărei cunoaşteri ştiințifice; în filosofia populară, trăsătura caracteristică a rămas totuşi amestecul domeniilor. Tânărul Lessing a observat odată, vizavi de această modă a timpului, că adevăratele „*beaux-esprits*” ar fi de cele mai multe ori adevăratele capete superficiale. Teoria kantiană a geniului trasează aici limita. Indiferent ce poate *inventa* un mare spirit ştiințific, el nu poate fi numit totuşi un geniu; „căci ceea ce realizează el s-ar fi *putut* învăța aflându-se pe drumul natural al cercetării şi meditației după reguli, şi nu se deosebeşte specific de ceea ce poate fi dobândit prin hărnicie datorită imitației. Astfel, tot ce a expus Newton în opera sa nemuritoare despre principiile filosofiei naturii se poate învăța [...] în schimb, compunerea de poezii adevărate nu se poate învăța, oricât de amănunțite ar fi prescripțiile artei poetice şi oricât de bune ar fi modelele ei. Motivul este că Newton ar putea să descrie foarte clar, nu numai pentru el, ci şi pentru oricine altcineva, cu scopul de a fi urmat, fiecare din paşii pe care a trebuit să-i facă de la primele elemente de geometrie până la marile şi profundele sale descoperiri. Însă nici Homer, nici Wieland n-ar putea spune cum s-au născut şi cum s-au combinat ideile lor pline de fantezie, dar şi de miez, întrucât ei înşişi nu ştiu acest lucru şi deci nu-l pot transmite nimănui. În ştiințe, cel mai mare descoperitor se deosebeşte deci doar gradual de imitatorul şi învățăcelul cel mai silitor; dimpotrivă, el se deosebeşte specific de cel pe care natura l-a dotat pentru arta frumoasă.”[40] Şi mai importantă devine această viziune despre creația „inconştientă” a geniului artistic acolo unde ea închide în sine nu atât opoziția față de întemeierea teoretică, cât mai mult opoziția față de „scopul” dorinței şi acțiunii. Şi în această privință teoria kantiană transcende sistematica filosofică, atingând problemele culturale esențiale ale timpului. În teoria lui Baumgarten, prima configurare a esteticii ca ştiință autonomă, conceptul frumosului este subordonat perfecțiunii. Orice

---

[39] Vezi Johann Heinrich Lambert, scrisoare către Kant, din 13 noiembrie 1765, în Kant, *Werke*, vol. IX, pp. 42-45.

[40] *Critica facultății de judecare*, p. 146.

frumuseţe este perfecţiune, totuşi una care nu poate fi cunoscută în conceptul pur, ci doar mediat, prin imagini sensibil-intuitive. Toată filosofia scolastică germană este dominată de această viziune, continuată de Mendelssohn şi situată pe un fundament metafizic general; iar în afara acesteia, ea acţionează mai departe până în cercul creaţiei artistice. Încă „artiştii" lui Schiller reprezintă puţin mai mult decât o transcriere poetică şi continuare a ideilor lui Baumgarten. Critica lui Kant trasează şi în acest punct o linie de demarcaţie. „Finalitatea fără scop" pe care o găseşte realizată în opera de artă exclude în egală măsură conceptul trivial al utilităţii şi conceptul ideal al perfecţiunii. Deoarece orice concept de perfecţiune presupune un etalon obiectiv la care este raportată opera de artă şi cu care aceasta este comparată; iar a se reprezenta o finalitate formală obiectivă fără scop, adică doar forma unei perfecţiuni (fără nicio materie şi concept despre ţinta concordanţei) ar fi o adevărată contradicţie.[41] Astfel, *rigorismul etic*, Kant cu alte cuvinte, în întemeierea esteticii, a produs primul ruptura cu raţionalismul moral dominant. Aici nu există însă niciun paradox, ci mai mult completarea necesară şi confirmarea exactă a concepţiei sale etice fundamentale. Aşa cum plasase *ceea ce ar trebui să fie* pe *conceptul pur al raţiunii* şi încercase să ţină la distanţă de el orice apel la „sentimentul moral", la senzaţia şi înclinaţia „subiectivă" – tot aşa, pe de altă parte, trebuie păstrată partea *estetică* a sentimentului, şi nu abandonată conceptului logic şi moral. Faptul că plăcerea şi neplăcerea au fost excluse din fundamentarea eticii nu înseamnă pentru ea, după cum se arată acum, vreo respingere necondiţionată; ci drumul este deschis spre o nouă obiectivare şi face posibilă o altă formă a „universalităţii" de care ele sunt capabile. Depăşirea utilitarismului etic şi hedonsimului le-a trasat aşadar ideilor calea de autolegitate şi scop în sine al artei. Conceptul de „plăcere dezinteresată" pentru frumosul naturii şi al artei nu reprezintă, din punctul de vedere al conţinutului, o tendinţă nouă în evoluţia esteticii. El există deja la Plotin, iar în Epoca Modernă a fost dezvoltat mai departe de Shaftesbury, Mendelssohn şi de Karl Philipp Moritz în scrierea *Über die bildende*

[41] *Idem*, p. 68 şi urm.

Nachahmung des Schönen. Însă doar prin poziția *sistematică* pe care a dobândit-o în teoria kantiană, a putut să-și contureze semnificația propriu-zisă; a putut, în raport cu filosofia și poetica luminilor, să întemeieze un nou concept despre esența și originea spiritualului însuși.

Kant a atins sinteza supremă între principiul fundamental etic și cel estetic doar în a doua parte a criticii facultății de judecare estetice, în *Analitica sublimului*. În conceptul de sublim, interesul estetic și cel etic intră într-o nouă relație și, cu atât mai necesară se dovedește aici separarea critică a ambelor puncte de vedere. În dezbaterile cu privire la acest lucru, Kant se mișcă din nou pe teren propriu, teren numai al său. În *Analitica frumosului* se mai simte încă o oarecare înstrăinare, îndată ce cercetarea părăsește domeniul principal și se reîntoarce la aplicări concrete: căci bogăția concepției artistice îi este refuzată lui Kant. Dimpotrivă, *Analitica sublimului* arată toate momentele spiritului kantian și toate acele proprietăți semnificative atât pentru oameni, cât și pentru scriitori, într-o desăvârșire autentică și în cea mai fericită întrepătrundere. Exactitatea analizei conceptuale este unită aici cu patosul moral care constituie nucleul personalității lui Kant; înclinația pentru detaliu psihologic pe care Kant o păstrase în *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* se unește aici cu perspectiva „transcendentală” pe care a obținut-o asupra întregului conștiinței. Putem observa cel mai clar poziția pe care problema sublimului o ia în sistemul esteticii critice dacă ne întoarcem la acea unică legătură produsă în fenomenul frumosului între facultatea fundamentală a conștiinței. Acest fenomen trebuia să se producă din jocul liber al „imaginației” și „intelectului”: „intelect” nu însemna însă facultatea înțelegerii și judecării logice, ci facultatea delimitativă. El a pătruns în mișcarea imaginației și, din ea, a lăsat să provină o configurație ermetică.[42] De aici, însă, rezultă imediat o nouă întrebare. Constituie delimitarea un moment esențial al esteticului în genere? – Sau nu cumva mai mult, *nelimitatul* prezintă deja o valoare estetică proprie? Nu cumva ideea de nefinalizat, chiar aceea de nefinalizabil, conține deja un moment de o semnificație estetică

[42] Vezi mai sus, p. 273 și urm.

fundamentală? Conceptul de sublim răspunde acestei întrebări. Deoarece impresia de sublim se constituie de fapt acolo unde ne raportăm la un obiect ce depăşeşte toate mijloacele forţei noastre de cuprindere şi pe care, de aceea, nu putem să-l cuprindem într-un întreg ermetic nici în intuiţie, nici în concept. Noi numim „sublim" ceea ce este pur şi simplu mare – indiferent dacă este vorba aici despre mărimea întinderii sau despre cea a forţei, despre sublimul „matematic" sau cel „dinamic". În obiecte ca atare nu poate exista însă un raport de acest fel; deoarece orice măsurare obiectivă a mărimilor şi orice apreciere a mărimilor nu sunt decât o comparare a mărimilor, în care, în funcţie de etalonul aflat la bază, acelaşi conţinut poate fi ba mic, ba mare, şi cu aceasta, mărimea este luată întotdeauna doar ca expresie pură a unei relaţii ideatice, şi nu ca o calitate aboslută şi ca „esenţă" estetică oarecum neschimbătoare. Ultima determinaţie survine totuşi când etalonul „obiectului" este aşezat în „subiect", când el nu mai este căutat într-un lucru singular, dat spaţial, ci în totalitatea *funcţiilor conştiinţei.* Dacă acestei totalităţi i se opune acum „ceva ce nu poate fi măsurat" – nu ne mai aflăm atunci în faţa lipsei de sfârşit a *numărului*, care, în cele din urmă, nu înseamnă decât repetarea după bunul plac a procedeului numărării, deci un pas înainte în indeterminat: ci, din anularea limitării, rezultă pentru noi o nouă *determinaţie* pozitivă a conştiinţei.

Infinitul, devenit o idee dialectică în abordarea teoretică, devine astfel aici o totalitate simţită şi un adevăr. „*Sublim* – aşa sună acum explicaţia lui Kant – *este ceva în comparaţie cu care orice altceva pare mic*. Aici este uşor de observat că nu poate exista nimic în natură, oricât de mare l-am crede noi, care, considerat într-o altă raportare, să nu poată fi redus până la o micime infinită; şi invers, că nu poate exista nimic atât de mic, care, în comparaţie cu unităţi de măsură şi mai mici, să nu poată fi extins pentru imaginaţia noastră până la mărimea unei lumi. Telescopul este acela care ne-a oferit materialul bogat pentru prima observaţie, iar microscopul, pentru a doua. Deci nimic din ceea ce poate fi obiect al simţurilor nu trebuie numit sublim, considerat din acest punct de vedere. Însă tocmai pentru că în imaginaţia noastră există o tendinţă spre progresie

infinită, iar în rațiunea noastră, pretenția la totalitatea absolută, înțeleasă ca o idee reală, chiar acea inadecvare a facultății noastre de apreciere a mărimii lucrurilor lumii sensibile pentru această idee trezeşte în noi sentimentul unei facultăți suprasensibile; ca atare, utilizarea pe care facultatea de judecare o dă în mod natural anumitor obiecte în vederea acestui sentiment este mare în mod absolut, şi nu obiectul simțurilor, în raport cu ea, orice altă utilizare este mică. În consecință, nu obiectul trebuie numit sublim, ci dispoziția spiritului creată de o anumită reprezentare ce preocupă facultatea de judecare reflexivă. [...] *sublim este ceea ce, prin simplul fapt că-l putem gândi, dovedeşte existența unei facultăți a sufletului care depăşeşte orice unitate de măsură a simțurilor.*"[43]

Doar dacă temeiul sublimului este transferat din obiecte în „dispoziția spiritului", doar dacă este descoperit nu ca o calitate a existenței, ci ca o calitate a contemplării, este cu adevărat ridicat în sfera reflecției estetice. Această sferă nu se mai învecinează însă aici, precum în abordarea frumosului, cu domeniul intelectului şi al intuiției, ci cu ideile rațiunii şi semnificația lor suprasensibilă. Dacă în aprecierea frumosului imaginația s-a împletit cu „intelectul" într-un joc liber, atunci aici, în aprecierea a ceva ca sublim, ea se raportează la rațiune pentru a produce o dispoziție a spiritului „conformă şi în armonie cu dispoziția determinată de influența anumitor idei [...] asupra sentimentului."[44] Orice determinație a rațiunii se dizolvă însă pentru Kant în ideea *libertății*: iar astfel, ea este cea care stă peste tot la baza aplicării categoriei sublimului. Ceea ce aparține sentimentului nostru de sine şi al sarcinii noastre inteligibile s-a transformat aici într-un predicat de lucruri ale naturii doar printr-un vicleşug tipic, printr-o asumare tacită. Această aparență fireşte că trebuie să dispară imediat la o analiză profundă şi în fața conştiinței de sine. „Cine ar putea numi sublime masivele muntoase diforme, îngrămădite unul peste altul într-o sălbatică dezordine, cu piramidele lor de gheață sau marea întunecată şi agitată ş.a.m.d.? Însă

[43] *Critica facultății de judecare*, pp. 89-90.
[44] *Idem*, p. 95.

spiritul se simte înălţat în propria-i apreciere atunci când, contemplându-le fără să ţină seama de forma lor, se lasă în voia imaginaţiei şi a unei raţiuni unite cu ea fără un scop determinat, care doar o extinde, şi găseşte că întreaga forţă a imaginaţiei e totuşi inadecvată pentru ideile raţiunii. [...] Ca atare, în judecata noastră estetică natura este declarată sublimă nu pentru că ne provoacă frică, ci pentru că trezeşte în noi acea tărie (care nu aparţine naturii) necesară pentru a considera neînsemnat ceea ce ne îngrijorează (bunuri, sănătate şi viaţă); pe acest temei, forţa naturii (căreia îi suntem desigur subordonaţi în raport cu acele lucruri) nu mai este privită, relativ la noi şi la personalitatea noastră, ca o putere în faţa căreia ar trebui să ne plecăm atunci când este vorba de principiile noastre supreme, de afirmarea sau abandonarea lor. Aşadar, aici natura este numită sublimă doar întrucât înalţă imaginaţia, pentru a înfăţişa acele cazuri în care sufletul poate simţi sublimul propriei meniri, care este superioară naturii."[45]

Fără îndoială, analizată mai bine, această soluţie critică a problemei sublimului conţine în acelaşi timp în sine o nouă întrebare. Deoarece prin raportarea sublimului la ideea de autolegiferare şi de personalitate liberă se pare că, în măsura în care se desprinde de natură, revine în totalitate domeniului *moralităţii*. Specificul său *estetic* şi valoarea sa estetică autonomă ar fi însă anulate atât într-un caz, cât şi în celălalt. De fapt, şi analiza lui Kant arată imediat cât de aproape ne aflăm aici de acest pericol. Căci psihologia sublimului ne conduce înapoi la acel afect fundamental al *respectului* pe care l-am cunoscut deja ca forma generală în care se prezintă pentru noi conştiinţa legii morale. În fenomenul sublimului cunoaştem acel amestec între plăcere şi neplăcere, între rezistenţă şi supunere de bună voie, care constituie adevăratul conţinut al sentimentului de respect. În el, ne simţim în acelaşi timp ca subiecţi fizic-finiţi, copleşiţi prin mărimea obiectului, aşa cum, pe de altă parte, ne simţim ridicaţi deasupra oricărei existenţe finite şi condiţionate, descoperind că această mărime îşi are originea în conştiinţa sarcinii noastre

---

[45] *Idem*, p. 95 şi p. 101.

inteligibile şi în facultatea noastră a ideilor. Însă, în măsura în care sublimul este întemeiat în genere pe acelaşi sentiment fundamental ca şi moralitatea, se pare că am depăşit cu aceasta şi domeniul „plăcerii *dezinteresate*" şi am intrat în sfera *voinței*. Dificultatea ce rezidă aici poate fi eliminată doar prin faptul că înțelegem că „vicleşugul" prin care gândim în sublim o determinație a sinelui nostru ca determinație a obiectului naturii nu dispare nici atunci când este cunoscută ca atare. Intuiția noastră rămâne estetică doar dacă nu priveşte autodeterminarea facultății noastre spirituale în şi pentru sine, ci oarecum prin mediul intuiției naturii; dacă reflectă „interiorul" în „exterior", şi invers. Într-o astfel de oglindire reciprocă dintre eu şi lume, dintre sentimentul de sine şi sentimentul naturii, există pentru noi, la fel ca esența contemplației estetice în genere, şi esența acelei contemplări ce-şi găseşte expresia în sublim. Se prezintă aici o formă a *însuflețirii* naturii, care conduce în cele din urmă în afara formei naturii, aşa cum s-a conturat ea simbolic şi în fenomenul frumosului – şi care, totuşi, pe de altă parte, se reîntoarce mereu la ea, deoarece doar în această opoziție se poate percepe. Numai aşa infinitatea naturii, anterior fiind doar o *idee*, îşi primeşte adevărul său concret, simțit, deoarece este văzută în reflexia infinității eului.

Doar acum are semnificație teza din introducerea la *Critica facultății de judecare*, conform căreia „trebuie să existe un *temei* al *unității* suprasensibilului, care stă la baza naturii, cu conținutul practic al conceptului libertății". Şi de acum înainte înțelegem şi de ce a fost adăugată aici impunerea limitei, respectiv conceptul ce denumeşte această unitate nu ajunge nici teoretic, nici practic la o *cunoaştere* a acesteia, prin urmare nu are niciun domeniu propriu, ci doar face posibilă trecerea de la modul de gândire după principiile naturii la cel după principiile libertății.[46] Aşa cum unitatea „temeiului suprasensibil" se poate scinda astfel încât să ni se prezinte o dată în fenomenul naturii, iar altă dată sub imaginea libertății şi a legii morale: nu ne este permis cu privire la acest fapt să facem aici nici măcar o presupunere, cu atât mai puțin să dăm o „explicație"

---

[46] *Critica facultății de judecare*, p. 22.

teoretică. Dacă respingem însă orice speculaţii asupra acestui lucru, mai continuă să existe un *fenomen* ce nu poate fi tăgăduit, în care *contemplarea* naturii şi cea a libertăţii intră într-o cu totul nouă relaţie. Acest fenomen este cel al conceperii artistice. Orice operă de artă autentică este determinată sensibil, şi pare că nu vrea decât să persiste în cercul sensibilului; şi fiecare ajunge în mod necesar în afara acestui cerc. Ea conţine un fragment dintr-o viaţă concretă şi personală; şi, totuşi, se reîntoarce într-un adânc în care sentimentul eului se dovedeşte în acelaşi timp sentiment al universului. Din punct de vedere conceptual, acest fapt ar putea fi numit o minune: însă, în toate creaţiile supreme de artă (să ne gândim, de exemplu, doar la supremele creaţii lirice ale lui Goethe) această minune este înfăptuită astfel încât întrebarea asupra „posibilităţii" ei trebuie să înceteze. În această privinţă – şi doar în această privinţă –, arta face trimitere, fără să o trasformăm în meditaţie abstractă, la o nouă unitate a „sensibilului" şi „inteligibilului", a naturii şi libertăţii; ea este expresia şi chezăşia directă a acestei unităţi. Calea pe care ajungem aici la ideea de suprasensibil corespunde liniei directoare critice: căci nu începem cu „esenţa" suprasensibilului, pentru ca imediat să o descompunem în manifestările sale singulare, ci *ideea* sa se constituie pentru noi în măsura în care unificăm direcţiile fundamentale date în conştiinţa însăşi şi le lăsăm să se intersecteze într-un „punct imaginar", aflat dincolo de experienţa posibilă.

În acest sens, nici teoria despre „*substratul* suprasensibil" al naturii şi al libertăţii nu vizează un lucru primordial, ci *funcţia primordială a spiritualului* care ni se dezvăluie în estetic într-un sens nou şi într-o nouă profunzime. Căci „comunicabilitatea universală" revendicată de orice judecată estetică ne trimite la un raport fundamental căruia îi aparţin subiecţii ca atare, independent de diferenţele lor individuale accidentale şi în care, de aceea, nu se prezintă atât temeiul inteligibil al obiectelor, cât mai mult temeiul inteligibil al umanităţii. „*Inteligibilul* este acela – astfel încheie Kant această dezbatere – către care [...] năzuieşte gustul, întru care se acordă facultăţile noastre superioare de cunoaştere înseşi şi fără de care între natura lor şi pretenţiile gustului s-ar naşte doar contradicţii.

Deci, în gust, facultatea de judecare nu este supusă unei eteronomii a legilor experienței, cum se întâmplă în judecarea empirică; ea își dă singură legea relativ la obiectele unei satisfacții atât de pure, așa cum procedează rațiunea relativ la facultatea de a dori. Totodată, atât datorită acestei posibilități interioare subiectului, cât și datorită posibilității exterioare a unei naturi care se acordă cu ea, facultatea de judecare este pusă în legătură cu ceva din subiectul însuși și din afara lui, care nu este nici natură, nici libertate, dar care comunică cu temeiul ultimei, cu alte cuvinte cu suprasensibilul în care facultatea teoretică și cea practică sunt unite într-un mod comun, dar necunoscut."[47] Acest „mod necunoscut" este cunoscut cel puțin în măsura în care putem denumi clar categoria universală pe care se bazează unirea. Din nou, conceptul de autonomie, conceptul de autolegitate a spiritului se dovedește centrul sistemului kantian. Căci acest concept are parte în domeniul estetic de o nouă adeverire și de o nouă clarificare: de aceea vom fi conduși prin el la un strat mai profund al „inteligibilului". Din autonomia intelectului pur și a legilor sale generale a rezultat natura ca obiect al experienței științifice – din autonomia moralității a rezultat ideea de libertate și de autodeterminare a rațiunii. Însă ele nu există izolat, ci se raportează cu necesitate una la cealaltă: căci lumea libertății *trebuie* să aibă influență asupra lumii naturii, trebuie să aducă la îndeplinire cerințele ei în lumea empirică a oamenilor și a lucrurilor. De aceea, natura trebuie cel puțin să poată fi gândită și astfel încât „legitatea formei ei să se acorde cel puțin cu posibilitatea scopurilor care trebuie realizate în ea conform legilor libertății". Dar oricărei încercări de a o gândi așa în domeniul pur teoretic îi apare mereu antinomia dintre cauzalitate și libertate. Oricât de departe putem merge aici, ne aflăm în cele din urmă din nou în fața „prăpastiei de necuprins" care s-a deschis între domeniul conceptului naturii, ca sensibil, și domeniul conceptului libertății, ca suprasensibil.[48] Doar viziunea artistică ne indică aici o cale nouă. Dacă concordanța *obiectivă* dintre natură și libertate rămâne o sarcină ce nu poate fi niciodată

---

[47] *Idem*, p. 187.
[48] *Idem*, p. 21.

îndeplinită, dacă liniile directoare ale amândurora se intersectează doar în infinit, atunci unitatea lor *subiectivă* este realizată deja în sfera conştiinţei înseşi, în sentimentul artei şi în creaţia artei. Aici, în jocul liber al facultăţilor spiritului, natura ne apare ca şi cum ar fi o operă a libertăţii, de parcă s-ar forma din interior conform unei finalităţi intrinseci ei – în timp ce, pe de altă parte, ceea ce este în mod liber creat, opera geniului artistic, ne apare ca ceva necesar şi, ca atare, ca o plăsmuire a naturii. Unim astfel aici ceea ce, conform simplei sale existenţe, este separat şi trebuie să rămână separat, într-o nouă *abordare* al cărei conţinut, desigur, rămâne pentru noi doar dacă rezistăm încercării de a o trasforma într-o formă autonomă de *cunoaştere* teoretică a realului. Cu aceasta, „substratul suprasensibil" la care ne trimite judecata de gust nu este accesibil din punct de vedere conceptual din fenomene, întrucât sunt fenomene obiective ale naturii; ci îşi are garanţia nemijlocită într-un comportament unic al conştiinţei înseşi, care se diferenţiază strict atât de cunoaşterea conceptului şi a legii, cât şi de cea a determinării pure a voinţei. Desigur, odată stabilit acest comportament în subiect, acest rezultat are influenţă atunci şi asupra imaginii realităţii obiective. Jocul armonis al facultăţilor spiritului dă naturii înseşi conţinutul *vieţii*: facultatea de judecare estetică trece în cea teleologică.

5.

Rezultatul de până acum al *Criticii facultăţii de judecare* se lasă sintetizat în faptul că noţiunea de scop a obţinut de acum înainte acea formă ce corespunde „revoluţiei modului de gândire" kantiene. Scopul nu este o putere obiectivă a naturii activă în lucruri şi în spatele lucrurilor; ci este un principiu spiritual de relaţie care apropie judecata noastră de totalitatea fenomenelor. S-a dovedit a fi un astfel de principiu atât în ideea de „finalitate formală", cât şi în cea de „finalitate estetică". „Finalitatea formală" ne-a apărut, în ordonarea naturii, într-un sistem de legi şi forme particulare ale naturii; însă, pentru cercetarea critică n-a constituit un moment nou în privinţa fenomenelor, ci mai degrabă o concordanţă a fenomenelor cu revendicările *intelectului* nostru. Formarea

estetică a fost oarecum direct pusă în realitate; însă, pe cât de profund şi de pur a fost ea surprinsă, pe atât de clar s-a conturat şi în ea faptul că unitatea existenței pe care ea ne-o prezintă nu vrea să fie nimic altceva şi nu poate fi nimic altceva decât un reflex al unității „dispoziției" şi a sentimentului pe care le experimentăm în noi înşine. Se naşte acum întrebarea dacă, prin aceste formulări ale ideii de scop, este epuizat şi întreg domeniul său de aplicabilitate. Nu există cumva o manieră de abordare în care scopul să nu exprime doar un raport al fenomenului dat la „spectator", ci în care să fie văzut ca un moment obiectiv necesar al fenomenului însuşi? Şi în măsura în care o astfel de abordare există – atunci care este aceasta şi cum poate fi întemeiată şi justificată critic?

Ideea de finalitate se distinge de toate celelalte categorii prin faptul că, prin ea, acolo unde apare, se afirmă un nou tip de „unitate a diversului", un nou raport al unui întreg cu momentele sale singulare şi condițiile sale. Astfel, în conceptul de finalitate formală, suma legilor particulare ale naturii a fost gândită aşa încât să nu prezinte doar un agregat, ci un sistem care se „specifică" pe sine conform unei anumite reguli – astfel, în sentimentul estetic, a fost descoperită o totalitate a conştiinței şi a forțelor sale care premerge şi stă la baza oricărei descompuneri a conştiinței în „facultăți" disparate, opuse una alteia. În fiecare dintre aceste două modalități de abordare, întregul, despre care este vorba aici, este văzut deci ca şi cum nu s-ar compune din părțile sale, ci de parcă el însuşi ar fi originea părților şi temeiul determinării lor concrete. Însă, întâi de toate, acest întreg a fost de natură pur ideală: a constituit o premisă şi o revendicare pe care reflexia noastră s-a văzut nevoită să o apropie de obiecte, care însă nu intra nemijlocit în structura acestor obiecte şi nu se amesteca indisolubil cu ea. Există şi un domeniu de realități şi de probleme în care are loc şi această trecere caracteristică şi în care, cu aceasta, se pare că scopul nu ne apare ca un principiu al abordării subiective, ci ca o plăsmuire şi un conținut al naturii înseşi. Acest pas se face acolo unde nu gândim natura ca o sumă de legi mecanic-cauzale care se ordonează ierarhic de la universal la particular, ci unde o concepem ca un întreg de *forme de viață.* Deoarece conceptul de viață desemnează tocmai

faptul că în ea este presupusă un tip de acţiune care nu merge de la multiplicitate la unitate, de la părţi la întreg, ci invers, de la întreg la părţi. Un fenomen al naturii devine pentru noi un proces al vieţii când nu-l gândim ca evoluţie a singularităţilor diverse, dintre care unele se ordonează altora, ci când toate aceste particularităţi sunt pentru noi expresii *ale unui* fenomen şi ale unei „esenţe” ce se dezvăluie în ele în diverse forme.

Spre deosebire de derularea evenimentelor, calea către o astfel de unitate a esenţei constituie pentru noi specificul „evoluţiei”. Unde există evoluţie autentică, acolo nu se constituie un întreg *din* părţi, ci el este deja conţinut *în* ele ca un *principiu* director. În loc de o cadenţă uniformă a timpului [*înainte* şi *după*], în care fiecare moment premergător este înghiţit de cel prezent, pierzându-şi oarecum existenţa în acesta, să ne imaginăm în fenomenul vieţii o întrepătrundere a momentelor singulare astfel încât trecutul rămâne *păstrat* în prezent, deja în aceste momente fiind activă tendinţa spre viitoarea formă. Acest tip de raport obişnuim să-l desemnăm tradiţional prin *conceptul de organism*. Conform explicaţiei pe care Aristotel o dăduse deja, în organism, întregul este înaintea părţilor, deoarece acesta nu este posibil prin ele, ci acestea sunt posibile doar prin el. Faza particulară a vieţii îşi află interpretarea doar din totalitatea manifestărilor vieţii căreia îi aparţine; ea nu este înţeleasă în măsura în care o desprindem, drept condiţie cauzală, din fenomen, ci dacă o abordăm ca pe un „mijloc” prezent „pentru” acea totalitate. „Într-un astfel de produs al naturii, fiecare parte, existând numai *prin intermediul* tuturor celorlalte, este concepută, de asemenea, ca existând *pentru celelalte* şi *pentru întreg*. Este concepută deci ca instrument (organ). Dar acest lucru nu este suficient (căci ea ar putea fi şi instrument al artei). Fiecare parte trebuie concepută drept un organ care produce celelalte părţi (deşi fiecare producându-se reciproc). Un astfel de organ nu poate fi un instrument al artei, ci numai un instrument al naturii, care furnizează întreaga materie necesară pentru instrumente, chiar şi pentru cele ale artei. Şi numai atunci şi din această cauză un astfel de produs, în calitate de fiinţă *organizată şi care se organizează pe sine însăşi*,

poate fi numită *scop natural.*"[49] Prin urmare, în măsura în care ideea de scop nu este raportată acum la facultățile de cunoaştere ale spiritului, ci este intuită oarecum direct, concret şi obiectual, ia naştere ideea de organism: „obiecte, ca scopuri naturale, se numesc ființe organizate".[50]

Cu toate astea, nici această concepție pur obiectuală nu are voie să genereze vreo neînțelegere. Nu ne situăm aici într-o metafizică a naturii, ci într-o critică a facultății de judecare. Cu aceasta, întrebarea nu este dacă natura, în câteva din produsele ei, procedează conform scopului, dacă activitatea sa creatoare ar fi condusă de unul dintre scopurile ei conştiente sau inconştiente, ci dacă judecarea noastră este îndreptățită să instituie şi să presupună o „formă a lucrului" care să se distingă de cea a corpului mecanicii abstracte şi să o depăşească. Şi aici trebuie stabilit mai întâi, în sensul metodicii transcendentale, faptul că această instituire, indiferent cum poate suna decizia definitivă asupra *dreptului* ei, nu poate fi negată ca *factum* pur. Putem atât de puțin şterge ideea de viață organică din concepția noastră a naturii, pe cât de puțin putem trece cu vederea, în accepția noastră a existenței spirituale, faptul voinței sau cel al intuiției şi formării estetice. Diferențierea ambelor moduri de acțiune – unul mecanic-cauzal şi unul interior-conform scopului – aparține imaginii naturii înseşi pe care trebuie să o proiectăm după condițiile cunoaşterii noastre; indiferent de modul în care putem răspunde întrebării metafizice, ea reprezintă o existență a *conştiinței* cunoaşterii care-şi revendică recunoaşterea şi explicitarea. Opoziția între fenomene, aşa cum ni se oferă într-un ceasornic şi aşa cum ni se oferă într-un corp însuflețit, este demonstrabilă în privința fenomenului şi ca fenomen. „Într-un ceasornic, o parte a pieselor constituie instrumentul mişcării celorlalte, dar nu constituie cauza eficientă care le produce; o parte există ce-i drept pentru cealaltă, dar nu prin cealaltă. [...] Deci nicio rotiță dintr-un ceasornic nu o produce pe cealaltă, şi cu atât mai puțin un ceasornic pe celălalt, utilizând în acest scop (organizând) o altă materie. Prin

[49] *Idem*, pp. 204-205.
[50] *Idem*, p. 206.

urmare, ceasornicul nu înlocuieşte de la sine părţile care i se iau, nu completează lipsurile faţă de organizarea iniţială, apelând la celelalte părţi, şi nici nu se reglează singur când este dereglat. La asemenea acte ne putem aştepta numai de la o natură organizată. – O fiinţă organizată nu este deci o simplă maşină, care are doar forţă *motrice*, ci posedă în sine forţă *creatoare* pe care o comunică materiilor, care nu o au [...], deci o forţă creatoare care se transmite şi nu poate fi explicată numai prin capacitatea de mişcare (prin mecanism)."[51] Astfel, un copac creează în primul rând un alt copac după o lege cunoscută a naturii, cu aceasta se produce pe sine din nou, conform *genului*; în al doilea rând, însă, se creează şi pe sine ca *individ*, în măsura în care îşi înmulţeşte şi înnoieşte în permanenţă părţile singulare. Dacă numim din obişnuinţă această din urmă acţiune „creştere", trebuie totuşi să constatăm că ea, în funcţie de legile mecanice, este complet diferită de orice altă creştere a mărimii: deoarece materia pe care şi-o adaugă planta este prelucrată de aceasta într-o manieră specifică, reprezentând deci o nouă formare şi o continuare a speciei sale, şi nu o dezvoltare a masei şi a cuantumului său.[52] Obiectul naturii, determinat exclusiv ca *mărime* prin principiile intelectului pur, prin substanţialitate, cauzalitate şi acţiune reciprocă, primeşte aici, pentru prima dată, o *calitate* aparte care-l distinge de toate plăsmuirile, care nu este totuşi o proprietate a existenţei sale, ci mai mult o proprietate a *devenirii* sale şi care trasează *direcţia* individuală a înseşi acestei deveniri.

Fenomenele naturii dobândesc aici o nouă semnificaţie, o îmbogăţire şi aprofundare a conţinutului lor, ce nu are nimic de-a face cu vreun scop străin, situat în afara lor. Deoarece, precum în întemeirea esteticii, la fel se impune aici aplicarea ideii de „finalitate fără scop". Această sarcină se dovedeşte cu atât mai stringentă cu cât Kant intră din nou în acest punct în opoziţie conştientă cu epoca sa. Teleologia epocii luminilor este caracterizată prin confundarea permanentă a ideii de finalitate cu cea a *utilităţii* comune. Cele mai profunde momente ale conceptului leibnizian de scop au fost

---

[51] *Idem*, p. 205.

[52] *Idem*, p. 202 şi urm.

deja cedate la Wolff unei abordări categorice şi unui calcul al utilității. Ideea metafizică universală a teodiceei se pierduse deja aici în acea mărginire strictă şi pedantă care a ştiut să descopere în fiecare trăsătură singulară a organizării lumii primatul omului şi, cu aceasta, înțelepciunea şi bunătatea creatorului. La Wolff, luminii soarelui i-a revenit o astfel de „justificare" teleologică: „Lumina zilei – observa el odată – ne aduce mari foloase: căci ne ajută să ne ocupăm comod de treburile noastre, care, seara, se lasă fie deloc făcute, fie cel puțin nu atât de comod şi cu ceva costuri."[53] În literatura germană, Brockes a devenit poetul acestei concepții şi direcții de gândire. Dar deja tânărul Kant se confruntase cu ea, amintindu-ne cât de mult l-a preocupat şi fermecat problema teleologiei naturii începând cu *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* – făcând aici apel mai ales la cuvintele ironice ale lui Voltaire, conform cărora Dumnezeu cu siguranță ne-a înzestrat cu nas doar pentru ca noi să putem aşeza ochelarii pe el.[54] *Critica facultății de judecare* se întoarce la acest om de încredere fără a-l numi însă; dar depăşeşte concepția fundamentală pozitivă a deismului lui Voltaire. Lumea nu mai este privită acum ca un mecanism de ceasornic care-şi găseşte ultima explicație în „ceasornicarul" divin ascuns; căci forma metafizică a argumentului cosmologic este cunoscută ca fiind la fel de fragilă ca şi cea a argumentului teleologic. Dacă, mai departe, trebuie să vorbim despre o finalitate a naturii, aceasta nu poate să însemne atunci apelul la un temei transcendent de care să depindă, ci doar apelul la structura sa imanentă. Această structură este conform scopului – în măsura în care finalitatea *relativă* pentru oameni sau pentru orice altă creatură rămâne separată de finalitatea *internă* ce nu pretinde niciun alt punct de comparație decât fenomenul însuşi şi structura părților sale. În privința primeia, finalitatea relativă, este clar că dovada pentru ea rămâne problematică în fiecare caz. Căci dacă am fi demonstrat că un fenomen singular al naturii sau

---

[53] Citat după Josef Kremer, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Berlin, 1909, p. 95.

[54] Vezi *Einzig möglicher Beweisgrund*, p. 138.

natura ca întreg ar fi necesare şi revendicate teleologic de dragul unui altuia: atunci ce ne garantează nouă necesitatea acestui altul? Dacă am vrea să-l privim ca *scop în sine*, am introduce atunci un etalon nou, inacceptabil şi neutilizabil aici. Conceptul despre un *ceva* ca scop în sine nu aparține, după cum a arătat etica kantiană, domeniului naturii, ci celui al libertății. Dimpotrivă, dacă rămânem în cadrul naturii, din cercul relativităților nu mai există atunci scăpare. „[...] se înțelege uşor că finalitatea exterioară (avantajul unui obiect pentru celelalte) poate fi considerată scop natural extern numai cu condiția ca existența aceluia căruia obiectul respectiv îi foloseşte direct sau indirect să fie pentru ea însăşi scop al naturii. Dar, fiindcă acest lucru nu reiese niciodată din simpla observare a naturii, urmează că finalitatea relativă, deşi indică, în mod ipotetic, scopuri naturale, nu poate justifica totuşi o judecată teleologică absolută."[55] Ideea de scop în sine, ca idee a *valorii* în sine, rămâne astfel limitată, în semnificația sa riguroasă, la sfera moralității, la ideea *subiectului* voinței; în domeniul existenței obiective are însă, în fenomenul organismului (la fel ca înainte, în opera de artă), o replică *simbolică*. Deoarece toate părțile organismului sunt orientate spre un singur centru; acest centru se raportează însă doar la el însuşi. Existența şi forma individuală a organismului se întrepătrund: se pare că una există doar de dragul celeilalte.

În raport cu abordarea estetică, apare imediat aici o nouă întrebare. Între conceptul frumuseții naturii şi cel al legității naturii nu s-a ajuns la niciun conflict; căci valoarea pretinsă de cele două era de natură diferită. Conştiința estetică îşi creează propria lume şi se ridică deasupra oricărui conflict şi confuzie cu „realitatea" empirică, prezentând-o ca pe o lume a „jocului" şi a „aparenței". Această cale îi este însă refuzată judecății teleologice pe care o emitem asupra *naturii* şi plăsmuirilor sale: deoarece şi ea, şi judecata de experiență au un obiect comun. Poate însă să însemne natura în genere pentru filosoful critic şi altceva decât obiectul experienței care se prezintă în forma spațiului şi a timpului, în categoriile de mărime şi realitate, de cauzalitate şi acțiune reciprocă şi care se epuizează în totalitatea

---

[55] *Critica facultății de judecare*, pp. 199-200.

acestor forme? Prea puțin putem obține pornind de la această determinare a obiectului experienței – aşa se pare –, la fel cum prea puțin putem să-i adăugăm ceva. Ce se spune acum, când ideea de scop apare cu pretenția de a completa ideea de cauzalitate? Ne amintim că principiul cauzalității nu înseamnă în sens critic decât mijlocul indispensabil pentru obiectivarea succesiunii temporale a fenomenelor. Legătura cauzală nu este citită din succesiunea fenomenelor; ci invers, doar prin aceea că aplicăm conceptele de cauză şi efect, condiție şi condiționat, asupra unui şir dat de percepții care determină ordinea temporală a elementelor lor.[56] Să reținem acest rezultat, şi vom înțelege imediat că nu există nicio posibilitate de a exclude un domeniu auxiliar al naturii din valabilitatea atotcuprinzătoare a principiului cauzal. Căci îndată ce acest lucru s-ar întâmpla, ar fi cu aceasta scos şi din *ordinea temporală obiectivă*, n-ar mai exista niciun „fenomen”, în sensul empiric al acestui termen. De aceea, pe cât de adevărat este faptul că evoluția pe care o atribuim organismului este şi vrea să rămână un astfel de fenomen, la fel de adevărat este că şi ea trebuie gândită ca subordonată nelimitat legii cauzalității. Orice structură particulară ce apare într-un şir evolutiv trebuie să fie explicabilă pe baza celor anterioare şi pe baza condițiilor mediului înconjurător. Orice determinare a datului prezent printr-un ceva ce nu este încă dat, deci este viitor, trebuie aici să rămână exclusă. Doar ceea ce premerge condiționează şi instituie ceea ce urmează, deoarece numai în această formă de condiționare în genere se constituie fenomenul obiectiv al unei succesiuni temporale. În această accepțiune a naturii nu rămâne loc pentru ipoteza unei clase speciale de forțe active în vederea scopului, căci aici nu există niciun *gol* în care noua idee s-ar putea instala.

De aici rezultă imediat că, pentru Kant, scopul, ca principiu special al *explicării fenomenelor naturii* – „anorganică” sau „organică” – nu poate intra în discuție. Există doar un principiu şi un ideal al explicării naturii, iar acesta este determinat de fizica *matematică.* Un fenomen este „explicat” când este cunoscut şi determinat ca mărime în toate momentele sale singulare şi când poate fi dedusă

---

[56] Vezi capitolul al treilea, p. 195 şi urm.

apariția sa atât din legile generale ale mărimii, cât şi din cunoaşterea anumitor constante specifice cazului particular. Faptul că acest demers deductiv nu ajunge niciodată la sfârşit, că fiecare caz şi fiecare formă individuală închid în sine o complicare nelimitată, are o valoare la fel de mare. Căci şi acolo unde analiza fizicii matematice nu este încă realizată efectiv, ea trebuie totuşi văzută în principial ca *realizabilă* – dacă obiectul în discuție nu trebuie să iasă afară din domeniul naturii care este circumscris prin legea generală a conservării şi corolarele sale. În raport cu orice barieră a cunoaşterii noastre *actuale*, descompunerea oricărui fenomen în ecuații de mărime, transformarea „organismului" în „mecanism" trebuie constatată cel puțin ca *cerință* necondiționată. Căci *Critica facultății de judecare teleologice* nu lasă urmă de îndoială nici asupra acestui rezultat. Ea începe imediat prin constatarea că în „ideea generală a naturii", ca sumă de obiecte ale simțurilor, nu există niciun temei pentru presupoziția că lucrurile naturii îşi servesc unele altora ca mijloace pentru scopuri şi că posibilitatea lor ar fi inteligibilă în mod satisfăcător doar prin acest tip de cauzalitate. Deoarece aceasta nu se lasă nici revendicată sau înțeleasă a priori, nici experiența nu ne poate demonstra vreodată o astfel de formă de cauzalitate: „căci ar fi necesar în prealabil un sofism care să introducă conceptul de scop în natura obiectelor, în loc să-l scoată din obiecte şi din cunoaşterea lor empirică; utilizându-l deci mai mult pentru a ne face să înțelegem natura în analogie cu principiul subiectiv al înlănțuirii reprezentărilor în noi, decât s-o cunoaştem din principii obiective."[57]

Dacă acesta ar fi rezultatul definitiv, cercetarea ar fi supusă desigur viciului circularității. Căci tocmai aceasta era întrebarea care s-a impus asupra analizei finalității estetice a „facultăților spiritului" şi asupra dezbaterii finalității „obiective" sub conceptele noastre, respectiv dacă ideea de scop n-ar participa cel puțin mediat la construcția lumii experienței şi a obiectului ei şi în ce măsură ar deține valabilitate „obiectivă". Dacă scopului îi este refuzată această valabilitate, atunci oricum, teleologia *naturii* nu mai reprezintă o problemă nouă în sens critic. Ar mai rămâne doar o singură cale de

[57] *Critica facultății de judecare*, p. 192.

a concilia cerinţele aparent incompatibile ale principiului final şi ale celui cauzal. Dacă principiul cauzal trebuie să rămână singurul concept constitutiv al naturii şi al experienţei – şi dacă, pe de altă parte, ideea de scop trebuie să aibă totuşi o relaţie autonomă cu experienţa: acest lucru poate fi gândit atunci doar prin faptul că această relaţie se produce prin *intermediul conceptului cauzal*. S-ar ajunge aici la o nouă funcţie a conceptului de scop doar dacă el n-ar intra în opoziţie cu explicaţia cauzală, ci dacă ar revendica-o şi ar vrea să conducă tocmai această explicaţie. Şi în aceasta constă de fapt utilizarea sa autentică şi legitimă. Principiul final nu are semnificaţie constitutivă, ci regulativă; el nu serveşte la depăşirea interpretării cauzale a fenomenelor, ci mai mult invers, la aprofundarea şi aplicarea lor multilaterală. El nu se opune acestei interpretări, ci o pregăteşte, în măsura în care îi indică fenomenele şi problemele cu care trebuie să se confrunte. Însă, este uşor de arătat faptul că, pentru fenomenele naturii organice, o astfel de pregătire este fertilă, indispensabilă chiar. Căci aplicarea nemijlocită a principiului cauzal şi a legilor cauzale generale nu găseşte aici, pe cât de puţin le putem contesta, niciun conţinut asupra căruia ar putea fi exercitată. Legile mecanicii şi ale fizicii nu se ocupă de „lucruri” ale naturii, aşa cum se oferă acestea în observaţie în mod direct, ci vorbesc despre „măsuri” şi „puncte de măsură”. Obiectul trebuie dezbrăcat de determinarea sa concretă, trebuie readus la abstracţiile pure ale analiticii mecanice dacă dorim să fie posibilă subordonarea sa aceloraşi legi. Dimpotrivă, unde avem de-a face, ca în cazul fenomenelor naturii organice, cu materia, dar nu ca materie dinamică, ci ca substrat al fenomenelor vieţii, unde forma naturii, în întreaga ei complexitate interioară, constituie scopul nostru propriu-zis –, acolo, înainte ca deducerea cauzală a singularului să înceapă în genere, trebuie descris mai întâi întregul asupra căruia se îndreaptă întrebarea. Din întregul existenţei spaţio-temporale, în care, în principiu, totul poate sta în legătură cu totul, trebuie desprinse anumite şiruri singulare clar determinate, ale căror componente vădesc o formă specială de apartenenţă una la alta. Conceptul de scop îndeplineşte această funcţie. El nu serveşte „deducţiei”, precum conceptele fundamentale ale fizicii matematice, ci „inducţiei”, nu „analizei”, ci „sintezei”: căci doar

el creează *unitățile* relative pe care putem să le descompunem ulterior în elementele şi în condițiile lor cauzale. Procesul văzului trebuie explicat cauzal în toate detaliile sale: structura ochiului va fi cercetată însă pornind de la premisa că ochiul „este *determinat* pentru văz", deşi nu a fost proiectat intenționat pentru acesta. Astfel, aprecierea teleologică, cel puțin problematic, este atrasă pe bună dreptate către cercetarea naturii: căci „conceptul de conexiuni şi forme ale naturii potrivite unor scopuri este totuşi cel puțin *un principiu în plus* destinat ordonării fenomenelor sub reguli, acolo unde legile cauzalității, corespunzătoare mecanismului simplu al naturii, nu sunt suficiente. [...] Dacă, în mod contrar, am atribui naturii cauze care acționează *intenționat*, deci am pune la baza teleologiei nu numai un simplu principiu *regulator* pentru simpla *apreciere* a fenomenelor, față de care natura, în conformitate cu legile ei particulare, ar putea fi concepută ca supusă, ci prin aceasta, şi un principiu *constitutiv* al *derivării* produselor ei din cauzele lor, atunci conceptul de scop al naturii nu ar mai ține de facultatea de judecare reflexivă, ci de cea determinativă; însă atunci el nu ar mai aparține în realitate deloc facultății de judecare [...], ci, în calitate de concept al rațiunii, ar introduce o nouă cauzalitate în ştiința naturii pe care o împrumutăm totuşi numai de la noi înşine şi o atribuim altor ființe, fără să intenționăm, cu toate acestea, să admitem că ele ar fi de aceeaşi specie ca şi noi."[58]

Aceasta este aşadar decizia critică pe care Kant o ia în vechea luptă pentru şi împotriva scopului. În *interpretarea* sa metafizică tradițională, conceptul de scop este de fapt „a*sylum ignorantiae*", după cum îl caracterizează Spinoza; însă, după *utilizarea* lui pur empirică, este mai mult mijlocul pentru o cunoaştere tot mai bogată şi mai exactă a raporturilor structurale ale naturii organice. Ca „maxime ale facultății de judecare reflexive" pentru cunoaşterea legilor naturii în experiență, el nu serveşte la înțelegerea posibilității interne a formelor naturii, ci „numai pentru *a cunoaşte* natura în conformitate cu legile ei empirice."[59] În acest punct se separă firul

---

[58] *Critica facultății de judecare*, pp. 192-193.
[59] *Idem*, p. 216.

roşu al cercetării şi principiul explicitării fenomenelor particulare ale naturii. Pentru aceasta, trebuie să păstrăm prezent în minte că termenului de explicare a naturii, după cum îl concepe Kant, nu-i mai este nimic inerent din acea idee mitică cu care-l înconjura nostalgia de a pătrunde „în interiorul naturii", ci desemnează o funcție indispensabilă, dar întotdeauna *singulară* logică, a cunoaşterii. Orice explicație cauzală a unui fenomen prin altele se reduce în cele din urmă la faptul că unul îi determină celuilalt poziția în spațiu şi în timp. „Modul în care" se face trecerea de la unul la altul nu este înțeleasă prin aceasta, ci este stabilită doar starea de fapt a coapartenenței necesare a elementelor în şirul experienței. Inclusiv principiul final renunță, când este utilizat în sens critic, la a mai vrea să dezlege misterul acestei treceri; însă el ordonează fenomenele în jurul unui nou punct central şi prezintă, cu aceasta, o altfel de formă a înlănțuirii lor reciproce. Indiferent cât de departe poate merge deducția cauzală şi indiferent cât spațiu nelimitat îi putem acorda, ea nu poate niciodată să se dispenseze de această formă. Căci în cadrul fenomenelor vieții poate fi arătat, desigur, pur cauzal, cum componenta următoare a evoluției ia naştere din cea precedentă: însă, în cele din urmă, ajungem întotdeauna, pe cât de departe putem merge, doar la o stare inițială a „organizării" pe care trebuie să o acceptăm drept premisă. Abordarea cauzală ne învață după ce reguli o structură trece într-o alta; ea nu poate însă să ne explice mai departe faptul că în genere există asemenea „germeni" individuali, că există construcții originare, specifice, diferite una de alta, care stau la baza evoluției, ci poate doar să le enunțe ca stare de fapt. Antinomia dintre conceptul de scop şi conceptul de cauză dispare aşadar îndată ce le gândim ca două *modalități de ordonare* diferite prin care încercăm să aducem la unitate diversitatea fenomenelor. În locul conflictului dintre doi factori metafizici fundamentali ai fenomenului apare ulterior acordul între două „maxime" şi cerințe ale rațiunii care se completează reciproc: „[...] dacă spun: trebuie să *consider* toate evenimentele din natura materială, deci şi toate formele, ca produse ale naturii, după posibilitatea lor, în conformitate cu legile pur mecanice atunci nu rezultă de aici că *ele sunt posibile numai în*

felul acesta (excluzând orice cauzalitate de alt tip), ci aceasta vrea să indice doar faptul că *trebuie să reflectez* întotdeauna asupra lor *în conformitate cu principiul* simplului mecanism al naturii şi că trebuie deci să-l cercetez, pe cât pot, pe acesta, deoarece, fără să fie pus la baza cercetării, nu poate exista nicio cunoaştere propriu-zisă a naturii. Dar aceasta nu contrazice [...] a doua maximă, deci nu ne împiedică să examinăm anumite forme naturale (şi, pornind de la ele, chiar formele întregii naturi) în virtutea unui principiu şi să reflectăm asupra lor. Acest principiu este cu totul diferit de explicarea mecanică a naturii. El este principiul cauzelor finale. Reflexia conformă primei maxime nu este anulată prin aceasta, ci mai degrabă ni se impune, pe cât posibil, s-o urmăm. A doua maximă nici nu exprimă faptul că acele forme nu ar fi posibile în virtutea mecanismului naturii, ci susține doar faptul că *rațiunea umană*, urmând acest principiu şi procedând astfel, nu va putea găsi nici cel mai neînsemnat temei pentru ceea ce constituie specificul unui scop natural, însă va găsi desigur alte cunoştințe despre legile naturii."[60]

Concilierea critică care rezultă aici între principiul final şi principiul mecanismului le leagă cu aceasta pe ambele de condiția că ele vor doar să fie modalități diferite şi specifice de ordonare a fenomenelor naturii şi, dimpotrivă, renunță la a dezvolta dogmatic o teorie despre originea ultimă a naturii înseşi şi despre formele individuale ale sale. Într-un astfel de demers ar trebui să eşueze atât conceptul de scop, cât şi cel de cauză. Deoarece conceptul unei ființe care, grație intelectului său activ în vederea scopului şi voinței sale, este originea naturii, este posibil în sens formal-analitic, însă nu este demonstrabil în sens transcendental; deoarece acestei ființe, pentru că nu poate fi scoasă din experiență şi nici nu este necesar pentru posibilitatea acesteia, nu i se poate asigura prin nimic realitatea obiectivă. Prin urmare, când este vorba despre cercetarea naturii, conceptul de scop rămâne întotdeauna un „străin în ştiința naturii" care amenință să anuleze mersul continuu al metodicii sale şi să devieze de la această semnificație fundamentală a sa conceptul de cauză care, pentru ea, desemnează exclusiv un *raport în cadrul*

---

[60] *Idem*, p. 218.

fenomenului.[61] Pe de altă parte, între timp, trebuie ca şi ideea de cauză să renunțe la pretenția de a putea examina „temeiurile" prime şi absolute ale vieții organice, dacă rămâne conştientă de sarcina sa esențială „de a silabisi fenomenele, pentru a le putea citi drept experiență".[62] Căci deja în cadrul fenomenelor, complexitatea infinită pe care fiecare formă organică naturală o are pentru noi, face imediat trimitere la limita capacității sale de realizare. „Este cu totul sigur că nu putem cunoaşte nici măcar în mod satisfăcător ființele organizate şi posibilitatea lor internă numai pe baza principiilor mecanice ale naturii şi cu atât mai puțin ni le putem explica în acest mod. Lucrul este atât de sigur încât se poate spune fără ezitare că pentru oameni este absurd chiar şi faptul de a avea asemenea gânduri sau de a spera că s-ar putea ivi cândva un Newton care ne-ar face să înțelegem fie şi numai producerea unui fir de iarbă după legi ale naturii pe care nu le-a orânduit nicio intenție. Trebuie să contestăm pur şi simplu faptul că oamenii ar înțelege aşa ceva. Dar am greşi, de asemenea, considerând că în natură, dacă am putea pătrunde în specificarea legilor generale pe care le cunoaştem până la principiul ei, n-ar putea să rămână neobservată o rațiune suficientă pentru posibilitatea unor ființe organizate, a căror producere (în cadrul mecanismului pur al naturii) să nu se bazeze pe nicio intenție. Căci de unde să ştim acest lucru? – Aici, unde este vorba de judecăți ale rațiunii pure, nu-şi au locul probabilitățile."[63] Fireşte, putem încerca şi aici să lăsăm ca ambele linii, divergente pentru noi, să se intersecteze „în suprasensibil"; putem presupune că „temeiul" transcendent pe care se sprijină lumea fenomenală ar fi alcătuit astfel încât din el, după legi generale şi fără intervenția oricărei intenții aleatorii, trebuie să se producă o ordine finală a universului. Astfel, de pildă, în metafizica leibniziană a armoniei prestabilite, se va căuta concilierea imperiului cauzelor finale cu cel al cauzelor active, a conceptului de Dumnezeu cu conceptul de natură. Între timp, pentru Kant, „suprasensibilul" nu înseamnă nici

[61] *Idem*, vezi §§ 72 şi 74, pp. 220-222, pp. 226-228.
[62] Vezi *Prolegomene*, p. 64.
[63] Vezi *Critica facultății de judecare*, pp. 230-231.

aici substratul şi ultimul temei explicativ al lucrurilor, ci mai mult proiecţia unui scop, intangibil în experienţă, asupra limitelor experienţei. Cu aceasta nu se afirmă o certitudine teoretică despre originea absolută a existenţei, ci doar este indicată o direcţie pe care trebuie s-o urmăm în aplicarea metodelor fundamentale ale cunoaşterii noastre. Faptul că împăcarea între mecanism şi teleologie ar fi posibilă în suprasensibil – înseamnă în primul rând un singur lucru, anume că trebuie să utilizăm statornic ambele procedee *pentru experienţa însăşi* şi pentru cercetarea raportului fenomenelor sale, căci fiecare este necesar şi de neînlocuit în cadrul cercului său de valabilitate. Pentru explicarea finalităţii naturii, metafizica apelase ba la materia moartă sau la un Dumnezeu neînsufleţit, ba la materia vie sau la un Dumnezeu viu: pentru poziţia filosofiei transcendentale nu ne mai rămâne, în raport cu toate aceste sisteme, decât „să facem abstracţie de toate aceste *afirmaţii* obiective şi să apreciem critic judecata noastră numai în legătură cu facultăţile noastre de cunoaştere spre a obţine pentru principiul finalităţii valabilitatea unei maxime, dacă nu dogmatică, totuşi suficientă pentru utilizarea sigură a raţiunii."[64] În acest sens, este valabil şi aici faptul că reunificarea principiului finalităţii cu cel al cauzalităţii „nu se poate baza pe un principiu de *explicaţie* (*Explikation*) a posibilităţii unui produs în funcţie de legile date pentru facultatea de judecare determinativă, ci numai pe un principiu de *expunere* (*Exposition*) a acestei posibilităţi pentru facultatea de judecare reflexivă."[65] Prin aceasta, nu spunem de unde vine şi încotro se îndreaptă „natura", ca lucru în sine, ci doar stabilim conceptele şi cunoaşterile ce ne sunt indispensabile pentru a înţelege întregul fenomenelor ca o unitate închisă în sine şi ca una ordonată sistematic.

Ca urmare, până şi acel principiu care părea cel mai hotărât să ajungă la temeiul prim transcendent al oricărei experienţe pătrunde doar adânc în structura experienţei şi, în loc de a clarifica acest temei, clarifică mai mult doar bogăţia şi conţinutul fenomenului însuşi. Realitatea care, privită sub ideea de cauzalitate şi de

---

[64] *Idem*, p. 222, notă.

[65] *Idem*, p. 242.

mecanism, apărea ca un produs din legile generale se formează pentru şi prin principiul finalităţii ca un întreg de forme de viaţă. Se conturează clar aici atât raportul, cât şi opoziţia care există între cele două forme pe care le îmbracă ideea de scop în estetică şi în teleologia naturii. Chiar şi aprecierea estetică însemna, în raport cu realitatea intelectului pur şi a legilor sale generale, o totală transformare; şi prin ea a fost descoperită şi întemeiată o nouă formă a existenţei într-o nouă funcţie a conştiinţei. Însă domeniul care a luat astfel fiinţă a persistat aici şi în autonomia determinării sale: el s-a separat, ca o lume a „jocului" autosuficientă, de lumea realităţilor şi scopurilor empirice. Dimpotrivă, în abordarea teleologică a naturii şi a organismelor, nu are loc o astfel de separare; ci aici, între conceptul de natură pe care îl proiectează intelectul şi cel pe care îl prezintă facultatea de judecare teleologică are loc o continuă interdependenţă. Principiul finalităţii cheamă principiul cauzalităţii şi îi indică sarcinile. Nu putem lua în considerare o plăsmuire ca finală, fără a nu ne încâlci în cercetările asupra cauzelor naşterii sale; căci afirmaţia că naşterea sa s-ar datora unei intenţii a naturii sau a providenţei este lipsită de semnificaţie, întrucât este pur tautologică.[66] Astfel, trebuie făcută cel puţin încercarea de a reţine ideea mecanismului şi de a o urma pe cât de departe posibil, deşi pe de altă parte, suntem siguri că în acest fel nu ajungem niciodată la o soluţionare definitivă a problemei. Pentru cunoaştere, însă, tocmai în această nefinalizare continuă rezidă fertilitatea sa propriu-zisă. Prin acestui procedeu, misterul vieţii organice nu este soluţionat niciodată într-un mod abstract şi pur conceptual: cunoaşterea şi contemplarea formelor individuale ale naturii va fi însă extinsă şi aprofundată continuu. „Maxima facultăţii de judecare reflexive" nu poate realiza mai mult decât atât şi nici nu tinde spre mai mult: căci scopul ei nu constă în dezlegarea „misterului lumii", în sensul unui monism metafizic, ci de a face tot mai ageră privirea pentru surprinderea bogăţiei fenomenelor naturii organice şi de a o lăsa să pătrundă tot mai departe în particularităţile şi detaliile fenomenelor vieţii şi a condiţiilor acestora.

---

[66] *Idem*, p. 241 şi urm.

Ajuns în acest punct, Kant, cu o supremă rigoare metodică şi deplină conştienţă, se mai poate încă o dată opune principiului metafizicii tradiţionale. Antiteza dintre intelectul „discursiv” şi cel „intutiv” la care apelase deja *Critica raţiunii pure* primeşte aici o nouă semnificaţie. Pentru un intelect absolut infinit şi absolut creator – precum cel de la care metafizica deduce finalitatea formelor naturii şi a ordinii naturii – s-ar omite opoziţia dintre „posibil” şi „real” de care suntem legaţi în cunoaşterea noastră. Căci pentru el simpla instituire în gândire şi voliţie ar include în acelaşi timp în sine existenţa obiectului. Distincţia între existenţa gândită şi reală, între „accidental” şi „necesar”, ar fi lipsită de semnificaţie pentru un asemenea intelect; deoarece, pentru el, în prima componentă a şirului existenţei pe care o are în vedere ar fi deja închisă totalitatea acestui şir şi întregul ideal şi real al structurii sale.[67] Dimpotrivă, pentru intelectul uman, o astfel de idee e pur şi simplu intangibilă. Căci întregul nu poate fi concept în ea altfel decât printr-o construcţie progresivă a părţilor. Locul său nu este în cunoaşterea primelor temeiuri ale existenţei, ci în compararea percepţiilor singulare şi în subordonarea lor unor reguli şi legi generale. Iar acolo unde urmează drumul deducţiei pure, unde pare că merge de la universal la particular, el atinge întotdeauna doar *universalitatea analitică* care îi este proprie conceptului ca atare. „Intelectul nostru are proprietatea că, în cunoaşterea lui, de exemplu a cauzei unui produs, trebuie să treacă de la universalul analitic (de la concepte) la particular (la intuiţia empirică dată). Aici el nu determină deci nimic în raport cu diversitatea particularului, ci trebuie să aştepte această determinare, pentru facultatea de judecare, de la subsumarea intuiţiei empirice (dacă obiectul este un produs al naturii) faţă de concept. Dar ne putem imagina şi un intelect, care, nefiind discursiv ca al nostru, ci intuitiv, trece de la *universalul sintetic* (de la intuiţia unui întreg ca atare) la particular, adică de la întreg la părţi. Deci acest intelect şi reprezentarea sa a întregului nu conţine în sine *contingenţa* legării părţilor pentru a face posibilă o formă determinată a întregului, de care are nevoie intelectul nostru, căci aceasta din

[67] Vezi mai sus, p. 292 şi urm.

urmă trebuie să înainteze de la părți, drept cauze concepute în mod general, spre diferitele forme posibile, care trebuie subsumate acestora drept consecințe. [...] Dacă nu vrem deci să ne reprezentăm posibilitatea întregului ca dependență de părți, cum este pe măsura intelectului nostru discursiv, ci pe măsura intelectului intuitiv (prototip), posibilitatea părților (în conformitate cu structura și înlănțuirea lor) ca dependent de întreg, atunci acest lucru, tocmai datorită acestui specific al intelectului nostru, nu se petrece astfel încât întregul să fie cauză pentru posibilitatea înlănțuirii părților (ceea ce ar fi contradictoriu pentru cunoașterea discursivă), ci numai astfel încât *reprezentarea* întregului să conțină cauza posibilității formei sale și a înlănțuirii părților care depind de aceasta. Dar, fiindcă întregul ar fi atunci un efect (*produs*) a cărui *reprezentare* este considerată drept *cauza* posibilității lui, iar produsul unei cauze al cărei factor determinant este numai reprezentarea efectului său se numește scop, urmează că ar fi o simplă consecință datorată alcătuirii specifice a intelectului nostru faptul că noi ne reprezentăm ca posibile produse ale naturii, pe baza unui alt tip de cauzalitate decât aceea a legilor naturale ale materiei, respectiv numai pe baza scopurilor cauzelor finale. Urmează, de asemenea, faptul că acest principiu nu se referă la posibilitatea unor astfel de obiecte ca atare (chiar considerate ca fenomene), corespunzătoare acestui mod de producere, ci numai la aprecierea acestora, care este posibilă pentru intelectul nostru. [...] În acest caz, ar fi cu totul inutil să mai demonstrăm că este posibil un astfel de *intellectus archetypus*, dar trebuie dovedit că opoziția lui față de intelectul nostru discursiv care are nevoie de imagini (*intellectus ectypus*), precum și contingența alcătuirii lui specifice ne conduc la acea idee (a unui *intellectus archetypus*) lipsită de orice contradicție."[68]

Toate liniile directoare pe care ni le-a prezentat până acum *critica rațiunii* coincid aici într-un punct; toate conceptele și premisele ei se unesc aici pentru a determina foarte clar poziția care-i revine ideii de scop în întregul cunoașterii noastre. Dezbaterea ajunge aici la adevărate și ultime profunzimi, la fundamentele construcției

---

[68] *Critica facultății de judecare*, pp. 237-238.

conceptuale kantiene. Schelling a spus despre aceste teze ale *Criticii facultății de judecare* că poate niciodată n-au fost condensate în atât de puține pagini atât de multe idei profunde. În acelaşi timp, însă, pe de altă parte, aici se prezintă toate dificultățile care învăluie teoria lui Kant despre „lucru în sine" şi concepția sa despre „inteligibil". Din întreaga abordare desprindem mai întâi rezultatul final ce indică direcția *metodică* a distincției între „*intellectus archetypus*" şi „*intellectus ectypus*", între imaginile „prototipale" şi cele intermediate de intelectul sărac. Prin cele două elemente ale opoziției nu se vizează o diferență a lucrurilor reale, ci trebuie create doar două puncte de orientare sistematice pe care să se poată sprijini mijloacele noastre de cunoaştere, semnificația şi valabilitatea acesteia. Ne putem uşura această sarcină în măsura în care, pe lângă orientarea *sistematică*, o acceptăm aici şi pe cea *istorică*. Conceptul de scop primeşte în istoria metafizicii două accepțiuni fundamentale şi două aprecieri opuse. Pe de o parte, avem teoria lui Aristotel, pe de altă parte, pe cea a lui Spinoza: pe de o parte, scopul este forma supremă a cunoaşterii şi înțelegerii adecvate a existenței, pe de altă parte, este un mod de cunoaştere special „uman" care este pus în lucrurile însele şi în forma lor doar printr-o înşelăciune a imaginației. Pentru Aristotel, scopul denumeşte fundamentul primordial inteligibil al oricărei ființe şi oricărui fenomen, το τι ην ειναι; pentru Spinoza, constituie mai mult un ingredient al imaginației noastre prin care ne tulburăm şi învăluim imaginea pură a ființei, imaginea substanței care produce întregul modificărilor sale cu necesitate geometrică. Întreaga evoluție a metafizicii se mişcă între aceşti doi poli. Libertatea interioară obținută de Kant în raport cu rezultatele acestei evoluții se arată de aceea din nou şi prin faptul că el respinge în egală măsură *ambele* soluții tipice oferite aici pentru problema scopului. Pentru el, scopul nu este nici conceptul de „*intellectus archetypus*", ca pentru Aristotel, nici ca pentru Spinoza, o plăsmuire a „*intellectus*-ului *ectypus*" care nu se apropie de adevărata contemplare a esenței. Abordarea scopului se naşte mai mult printr-un nou *raport* care rezultă dacă intelectul nostru, condiționat şi finit, are pretenția la necondiționat – deci printr-o opoziție care, desigur, este

posibilă doar de pe pozițiile modului nostru de cunoaştere, care pe de altă parte, se dovedeşte însă indispensabil şi necesar sub premisele acestui mod de cunoaştere. Conform acestui lucru, scopul este la fel de puțin un produs al gândirii „absolute" ca şi un tip de reprezentare pur „antropomorfă" pe care, în cunoaşterea intuitivă supremă, o îndepărtăm ca iluzie subiectivă. „Subiectivitatea" sa este mai mult de natură generală: condiționalitatea „rațiunii umane" îşi găseşte aici expresia. Conceptul de scop se produce din oglindirea experienței în idee, din compararea formei gândirii noastre categoriale cu acele alte tipuri de înțelegere pe care ni le reproşează rațiunea în pretenția ei la unitate sistematică şi completitudine a utilizării intelectului. Unicitatea sa şi particularitatea sa metodică este de aceea greşit interpretată dacă lăsăm să scape o componentă sau alta în această corelație. Dacă ne situăm pe poziția intelectului absolut şi prototipal – atunci, cu aceasta, orice aplicare a conceptului de scop îşi pierde fundamentul. Deoarece, conform definiției lui Kant, finalitatea este „legitatea contingentului"[69]: pentru un intelect de acest fel, însă, conceptul de contingent ar fi lipsit de conținut. Căci pentru el, care cuprinde într-o privire spirituală compactă singularul şi întregul, particularul şi universalul, opoziția dintre „posibilitate" şi „realitate" de care suntem legați datorită legilor fundamentale ale modului nostru de cunoaştere ar fi anulată: pentru el, ar exista doar şirul unitar absolut al existenței care, în idee, n-ar suporta nimic alături şi nimic în afara sa. Compararea unei majorități de cazuri posibile care constituie premisa pentru orice judecată în privința scopului ar fi deci omisă aici. Unde domină convingerea că întregul realității nu *poate* fi altfel decât este realmente, afirmarea unui primat special al scopului al tocmai aceste existențe îşi pierde acolo sensul şi dreptul ei.[70] Pe de altă parte,

---

[69] *Critica facultății de judecare*, p. 235.

[70] De aceea, Kant realizează aici direct şi critica la *formularea leibniziană a conceptului de scop* şi la metafizica care, la Leibniz, este întemeiată pe acesta. În teodiceea lui Leibniz, intelectul divin este cel care face o alegere între infinitele „lumi posibile" şi care „o transformă în realitate" pe cea mai bună dintre ele. Deficiența fundamentală a acestei concepții constă după Kant în faptul că în ea este în mod fals

totuşi, în niciun caz nu se spune cu aceasta că noțiunea de realitate *empirică*, gândirea noastră a *fenomenelor*, ar trebuie să renunțe sau ar putea renunța la aplicarea conceptului de scop. Deoarece *această* gândire se mişcă tocmai în acel dualism al condițiilor logice şi intuitive care constituie fundamentul pentru aplicarea acestui concept şi nu poate ieşi din această dualitate fără să renunțe la sine. Ea se află în cadrul opoziției dintre „universal" şi „particular", şi, pe de altă parte, se simte chemată să o depăşească treptat. Conceptul de scop este de fapt forma acestei depăşiri încercate, niciodată însă definitiv realizată. De aceea, el este indispensabil pentru noi; el nu poate fi

---

ipostaziată o opoziție „subiectivă", inerentă formei cunoaşterii noastre, şi este pusă în absolut. Faptul că pentru noi „posibilitatea" lucrurilor şi realitatea lor nu coincid se bazează pe aceea că în modul nostru de cunoaştere, sfera intelectului şi cea a intuiției, domeniul „gânditului" şi cel al „datului" nu au aceeaşi extensie, că, aşadar, aici poate fi *gândit* ceva ca posibil, care nu-şi găseşte niciun corelat şi niciun caz de *realizare* în intuiție. Pentru „intelectul intuitiv", a cărui conducere este intuirea şi a cărui intuire este o gândire, trebuie să fie anulată distincția dintre posibil şi real – în măsura în care admitem doar *ideea* unui astfel de intelect. „Dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, atunci n-ar avea alte obiecte, în afară de real. Conceptele (care se referă numai la posibilitatea unui obiect) şi intuițiile sensibile (care ne oferă ceva ce nu poate fi recunoscut însă ca obiect) ar fi suprimate şi unele, şi celelalte. [...] Prin urmare, afirmațiile că pot fi obiecte posibile fără să fie reale [...] sunt perfect valabile pentru rațiunea umană, fără a dovedi prin aceasta că deosebirea rezidă chiar în obiectele înseşi. [...] Un intelect la care n-ar interveni această deosebire (*Cassirer*: opoziție – dintre sensibilitate şi gândire – *în loc* de distincție) ar putea spune: toate obiectele pe care le cunosc *sunt* (există). Posibilitatea unor obiecte care totuşi nu există, respectiv contingența lor când ele există, [...] n-ar putea să intervină deloc în reprezentarea unei astfel de ființe. Dificultatea în care se găseşte intelectul nostru atunci când încearcă, cu ajutorul conceptelor sale, să procedeze la fel ca rațiunea rezidă în aceea că pentru el, ca intelect uman, este transcendent (adică imposibil pentru condițiile subiective ale cunoaşterii lui) tot ceea ce rațiunea instituie totuşi ca principiu obiectiv." (vezi *Critica facultății de judecare*, pp. 232-233.) Doar aici, după cum se vede, este depăşită într-adevăr teodiceea leibniziană, în măsura în care nu atât rezultatul ei, cât mai mult temeiul propriu-zis al problematizării sale este cel împotriva căruia se îndreaptă atacul critic. Şi Kant reproşează un „antropomorfism" aplicării leibniziene a conceptului de scop în ideea de „cea mai bună dintre lumile posibile". Însă nu este un antropomorfism de tip psihologic, ci de tip „transcendental", pe care el îl descoperă în ea şi care, de aceea, conform lui, doar prin totalitatea analizei transcendentale şi a rezultatelor acesteia poate fi definitiv schimbat.

scos în niciun fel din suma metodelor noastre de cunoaştere; însă, pe de altă parte, el are valoare doar pentru această sumă, şi nu pentru acea „ființă" absolută de care se ocupă metafizica în forma sa tradițională. Doar ideea de scop şi cea a vieții organice dă experienței şi cunoaşterii noastre a naturii infinitatea caracteristică, apartenentă, imanentă ei. Ea transformă experiențele condiționate şi izolate în totalitate, în intuiția unui *întreg* viu, ea indică însă în acelaşi timp şi limitele acestui întreg, cunoscându-l ca un întreg de fenomene. „Dacă mă opresc în cele din urmă la fenomenul originar – aşa spunea odată Goethe –, acest lucru este atunci doar resemnare; însă continuă să existe o mare diferență în privința faptului dacă mă resemnez cu limitele omenirii sau în cadrul unei limitări ipotetice a individului meu mărginit."[71] Pentru Kant, fenomenul vieții organice şi ideea de scop, în care se exprimă el pentru cunoaşterea noastră, este un astfel de fenomen originar. El nu este nici expresia absolutului însuşi, nici cea a unei limitări subiective contingente şi anulabile a judecății: ci conduce până la „limitele omenirii", pentru a le înțelege ca atare şi pentru a se resema cu ele.

Din cercul acestor meditații abstracte sutem plasați imediat în mijlocul imperiului contemplării intuitive, îndată ce Kant intenționează să garanteze viziunea fundamentală pe care a obținut-o în critica conceptului de scop în privința stărilor de fapt ale naturii înseşi şi a interpretării în detaliu a acestora. Sinteza principiului finalității şi a principiului „mecanismului" şi condiționalitatea reciprocă presupusă între ele în cadrul experienței se prezintă distinct în conceptul kantian de *evoluție*. Evoluția este ea însăşi un concept de scop: deoarece presupune o „formă definitivă", un „subiect" unitar al fenomenului vieții care se menține în toate transformările în măsura în care se transformă. Însă, în acelaşi timp, ea trebuie explicată cauzal în toate fazele ei singulare, mai ales că acestea trebuie să constituie un întreg temporal ordonat. De aceea pentru Kant această cerință a rămas neclintită de la început, deoarece ideea

[71] Vezi Johann Wolfgang von Goethe, „Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, einzelne Betrachtungen und Aphorismen", în *Werke*, secț. a doua, vol. XI, pp. 103-163, citat p. 131.

de evoluţie i-a apărut mai întâi în întreaga ei semnificaţie în contact cu lumea fenomenelor *cosmice*, cu lumea „mecanismului". În prima sa încercare din tinereţe de a stabili întregul imaginii natural-ştiinţifice a lumii, pentru el, *teoria* generală a cerului se transformase în acelaşi timp în *istorie naturală* generală a cerului. Sub acest punct de vedere a rezultat nu doar o abundenţă de noi rezultate, ci, ceea ce este decisiv în sens filosofic, un nou ideal de cunoaştere clar şi conştient opus procedeului dominant al clasificării sistematice a formelor naturale existente, aşa cum s-a realizat ea de pildă în teoria lui Linné. „*Istoria naturii*, care ne lipseşte aproape în totalitate – aşa caracteriza Kant acest ideal într-o scriere mai târzie despre diversitatea raselor umane –, ne-ar învăţa schimbarea formei Pământului, de asemenea şi cea a creaturilor Pământului (plante şi animale), pe care au suferit-o prin transformări naturale, dar şi degenerarea lor, provenită de aici, din prototipul genului de provenienţă. Probabil ea ar reduce un mare număr de specii diferite la rase de acelaşi gen şi ar transforma sistemul scolastic vast al descrierii naturii într-un sistem fizic pentru intelect".[72] Deja aici se conturează ideea de bază cum că natura se sintetizează pentru *intelect* într-o unitate clară şi vizibilă doar dacă nu o concepem ca o existenţă rigidă de forme, ci dacă o urmărim în devenirea sa continuă. *Critica facultăţii de judecare* dă acestei idei o nouă extensie şi profunzime, creând pentru ea, în „principiul finalităţii formale", întemeierea critică generală. Aici se arată că noi înţelegem o diversitate specifică doar dacă o gândim ca provenind dintr-un principiu care „se specifică" pe sine şi că o astfel de *apreciere* a diversului din punctul facultăţilor noastre de cunoaştere constituie mijlocul necesar pentru a-i face transparentă structura. Dacă aplicăm acest rezultat *logic* asupra existenţei *fizice*, ajungem atunci nemijlocit la un *nou concept al naturii* care nu înşiruie una după alta specii şi clase, precum conceptul lui Linné, şi nu le separă prin trăsături neschimbătoare, ci care caută să facă cunoscută natura în evoluţia speciilor.

---

[72] Vezi Imm. Kant, „Von den verschiedenen Rassen der Menschen", în *Werke*, vol. II, pp. 443-460, pentru acest citat, vezi p. 450 şi urm., în notă.

Înţelegem acum că, dacă Immanuel Kant acceptă acest postulat în *Critica facultăţii de judecare* şi dacă încearcă să-l extindă asupra întregului domeniu de forme naturale, nu este vorba în niciun caz despre un „*aperçu*" genial, ci despre o consecinţă necesară provenită din premisele sale metodice. El începe cu cerinţa generală pentru o oarecare „explicaţie a naturii" care este pentru el instituită deja prin conceptul şi prin forma experienţei ştiinţifice. „Raţiunea are tot interesul să nu nesocotească mecanismul produselor naturale şi să nu-l omită în explicarea acestora, căci fără el nu poate fi înţeleasă natura obiectului. Chiar dacă se admite că un arhitect suprem a creat nemijlocit formele naturii, aşa cum sunt de la început, sau le-a predeterminat pe acelea care se formează pe parcurs în mod statornic după acelaşi model, totuşi cunoaşterea noastră asupra naturii nu progresează prin aceasta cu nimic, căci noi nu cunoaştem deloc modul de acţiune al acelei fiinţe şi nici ideile ei, care ar trebui să conţină principiile posibilităţii fiinţelor naturale. Deci, pornind de la această fiinţă, de sus în jos (*a priori*), nu putem explica natura".[73] Pe de altă parte, în dezbaterile precedente s-a stabilit, ca o la fel de necesară „maximă a raţiunii", ca principiul scopurilor să nu fie omis în produsele naturii: căci el, deşi nu ne explică modul de constituire a acestora, este totuşi un „principiu euristic" în cercetarea legilor particulare ale naturii. Dacă cele două principii se exclud în cazul aceluiaşi lucru al naturii, ca principii explicative şi de „deducţie", ele sunt totuşi compatibile ca principii ale „dezbaterii". Cunoaşterea noastră are dreptul şi funcţia de a explica mecanic toate produsele şi evenimentele naturii, pe cât îi este posibil facultăţii noastre. Căci totuşi, *înainte* ca acest punct să fie atins, este lăudabil să cercetăm marea creaţie a naturilor organice prin intermediul unei „anatomii comparate", „pentru a vedea dacă în ea nu se găseşte ceva analog unui sistem care să corespundă principiului de producere." „Concordanţa atâtor genuri de animale într-o anumită schemă comună, care se pare că nu stă numai la baza sistemului lor osos, ci şi la baza modului în care sunt dispuse celelalte părţi, în care o admirabilă simplitate a schiţei, prin scurtarea sau prelungirea

---

[73] *Critica facultăţii de judecare*, pp. 240-241.

unor părţi, prin involuţia sau evoluţia lor, poate să dea naştere unor specii atât de variate, face să se nască în mintea noastră o rază de speranţă, ce-i drept slabă, că aici am putea obţine ceva cu principiul mecanismului naturii, fără de care nu ar putea să existe de altfel nicio ştiinţă a naturii. Această analogie a formelor, întrucât par a fi produse cu toată diversitatea, conform unui prototip comun, întăreşte presupunerea unei înrudiri reale a acestora prin naşterea dintr-un strămoş comun, prin apropierea treptată a unor genuri de animale de altele, pornind de la genul în care principiul final se pare a fi cel mai bine confirmat, şi anume de la om, până la polip, de la acesta până la muşchi şi licheni şi, în sfârşit, până la treapta pe care o credem cea mai de jos a naturii, până la materia brută. Din aceasta şi din forţele ei, pe baza legilor mecanice (asemănătoare acelora prin care acţionează în producerea cristalelor), se pare că rezultă întreaga tehnică a naturii, care ne apare atât de neînţeleasă la fiinţele organizate, încât considerăm necesar să ne imaginăm pentru aceasta alt principiu. *Arheologul* naturii poate deci să facă vădită, din urmele rămase ale celor mai vechi revoluţii ale naturii, în conformitate cu întregul ei mecanism, cunoscut sau presupus, acea familie mare de creaturi [...] El poate face să se nască din adâncul Pământului, care tocmai ieşise din starea sa haotică (asemenea unui animal uriaş), mai întâi unele creaturi cu o formă finală imperfectă, iar din acestea alte creaturi, care s-au adaptat mai bine la locul lor de apariţie şi la relaţiile dintre ele, până când resursa productivă ar fi secătuit, s-ar fi osificat şi ar fi limitat naşterile la specii determinate, care nu se mai ramifică. [...] Dar arheologul trebuie totuşi să-i adauge până la urmă acestei mame universale un mod de organizare potrivit pentru toate aceste creaturi. În caz contrar, posibilitatea formei finale a produselor din regnul animal sau vegetal nu mai poate fi concepută. Dar atunci el nu a făcut decât să amâne justificarea explicării şi nu poate să pretindă că a făcut producerea celor două domenii independentă de condiţia cauzelor finale".[74]

Trebuia să redăm aceste afirmaţii ale lui Kant în întregul lor – oricât de renumite sunt ele; căci făcând abstracţie de convingerile

[74] *Critica facultăţii de judecare*, pp. 248-249.

fundamentale natural-științifice anticipate aici, se exprimă în ele încă o dată întregul caracter al gândirii kantiene. Exactitatea experimentului singular și forța sintetică a fanteziei, îndrăzneala intuiției și prudența critică a judecății: toate acestea se găsesc aici unite ca într-un singur punct. Lui Kant i-a apărut ideea unui șir genealogic și evolutiv al organismelor ca o „aventură a rațiunii"; însă, similar lui Goethe, el a fost decis să învingă cu curaj această aventură, având încredere în compasul filosofiei critice. Înainte să pornească în călătorie, el și-a înțeles limitele; a văzut clar de la început „coloanele lui Hercule" care desemnau ceea ce se cheamă „*nihil ulterius*".[75] Pentru el, evoluția nu este un concept metafizic care pătrunde în originea transcendentă a existenței și care revelează în ea misterul vieții, ci este principiul pe baza căruia se prezintă în mod complet cunoașterii noastre întreaga bogăție și raportul fenomenelor vieții. Nu trebuie să întrebăm de unde *provine* viața dacă în fața noastră vedem, în claritate intuitivă și ordine conceptuală, doar totalitatea formelor sale și clasificarea lor pe niveluri. În acest rezultat se pronunță încă o dată și sub un nou aspect una dintre cele mai profunde trăsături ale sistemului kantian. *Critica facultății de judecare* reține cu toată rigurozitatea dualismul dintre „lucru în sine" și „fenomen"; însă, din nou, acest dualism este mijlocit prin ideea că „lucrul în sine", *văzut ca idee*, aduce la desăvârșire autentică conceptul de realitate a experienței. Deoarece ideea asigură doar completitudinea sistematică a utilizării intelectului în care obiectele nu ne sunt date ca fragmente ale existenței, ci în totalitatea lor concretă și în înlănțuirea lor continuă. Astfel, *Critica facultății de judecare* reține premisele fundamentale ale gândirii kantiene, în timp ce, pe de altă parte, transcende domeniul ei de aplicabilitate de până acum. Procesul pe care Kant îl intentează împotriva metafizicii precritice și-a atins aici punctul final: *Critica facultății de judecare* confirmă verdictul pe care îl dăduseră metafizicii dogmatice *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*. Și, cu toate astea, filosofia critică se apropie acum de metafizică într-un cu totul alt sens. Căci ea a căutat-o în cel mai propriu

---

[75] Vezi *Critica rațiunii pure*, p. 344.

domeniu al său şi s-a măsurat cu ea în determinarea şi soluționarea acelor probleme fundamentale care par că-i aparţin din vechime metafizicii. Desigur, pentru aceasta, teoria lui Kant nu a depăşit cadrul „filosofiei transcendentale”, sarcina generală a unei analize a conținuturilor şi a mijloacelor de cunoaştere. Aşa cum a putut să stabilească conţinutul moralității doar prin faptul că a demonstrat existența principiilor necesare şi universal-valabile ale oricărei aprecieri morale, tot aşa, nu putea să se apropie de problema artei, a vieții înseşi chiar, altfel decât prin intermediul unei critici a facultății de judecare estetice şi teleologice. Însă şi mai distinct se arată acum că prin această turnură, întemeiată în esența metodicii kantiene, bogăția realității intuitive nu trebuie să se piardă şi să degenereze într-un sistem de abstracții, ci invers, conceptul kantian de experiență a suferit aici o extindere şi a aprofundare care abia acum îl fac realmente capabil să aibă o perspectivă asupra *întregului* vieții naturale şi spirituale şi să-l înțeleagă din interior ca singur organism al „rațiunii”.

CAPITOLUL AL ŞAPTELEA

Ultimele scrieri şi dispute: Religia în limitele raţiunii *şi conflictul cu guvernul prusac*

Dacă ne întoarcem de la construcţia şi evoluţia sistemului kantian la viaţa lui Kant, atunci, după terminarea *Criticii facultăţii de judecare*, o regăsim exact în acelaşi punct în care am lăsat-o cu un deceniu în urmă. În această epocă atât de agitată şi de fertilă nu s-a schimbat nimic în ceea ce priveşte nivelul de trai al lui Kant şi raportarea sa la lume. Este ca şi cum orice eveniment s-ar fi revărsat exclusiv asupra operei sale, neatingându-i nicicum persoana. Din momentul în care, conştient şi metodic, îşi stabilise modul de viaţă, l-a respectat cu regularitate până în cel mai mic detaliu. În 1783 are loc ultima sa schimbare de locuinţă: ocupă casa de lângă şanţul castelului în care a locuit până la sfârşit. Amenajarea acestei case ne este cunoscută din descrierea primilor biografi ai lui Kant. Ea avea opt camere, Kant ocupând doar două, o cameră de lucru şi un dormitor. „În casă" – ne relatează Hasse – „domnea o linişte senină [...] urcând treptele, [...] o luai la stânga, prin vestibulul simplu, neîmpodobit, în parte afumat, într-o cameră mai mare ce reprezenta odaia de toaletă, care însă nu etala niciun lux. O sofa, câteva scaune îmbrăcate în pânză, un dulap de sticlă cu câteva porţelanuri, un birou ce adăpostea argintul şi banii săi de rezervă, alături de un calorimetru şi o consolă [...] acestea erau toate piesele de mobilier ce acopereau o parte din pereţii albi. Şi astfel se intra printr-o uşă, cu totul şi cu totul simplă, mizeră, în tot atât de sărăcăciosul Sans-Souci. Dacă cineva bătea la uşă, era invitat printr-un vesel «intră». [...] Întreaga cameră emana simplitate şi izolare, ferită de zgomotul oraşului şi al lumii". Două mese, acoperite în mod obişnuit de cărţi,

o sofa simplă, câteva scaune şi o comodă constituiau întregul mobilier al camerei, a cărei singură podoabă era un portret al lui Rousseau, atârnat pe perete.[1] De când luase, în 1787, decizia să renunţe la masa de prânz în casa de oaspeţi, eveniment ce constituise aproape singura lui distracţie în anii de tinereţe şi de profesorat, şi să-şi facă propria sa gospodărie, Kant a fost legat de casă mai mult ca înainte. Din acest motiv, desigur, nu a renunţat la dorinţa de a socializa; aproape în fiecare zi primea la masă câţiva prieteni cu care petrecea amiaza în discuţii însufleţite şi stimulatoare. Îndeosebi acest ospăţ spiritual şi vesel a rămas de neuitat pentru membrii mai tineri ai cercului kantian. Poerschke, elevul lui Kant şi colegul său la Universitatea din Königsberg, a relatat că, aici, Kant ar fi irosit o bogăţie imensă a ideilor, că ar fi enunţat mii de idei geniale de care abia dacă a fost conştient după aceea. „În el" – afirmă acesta – „se vedea cum naivitatea şi genialitatea erau înrudite, spiritul său purta, pe lângă cele mai minunate fructe, infinite flori, care doar adesea, pentru o clipă, desfătau şi erau de folos".[2] În acest fel, cele mai bogate impulsuri personale au rămas închise în cel mai restrâns cerc; deoarece Kant insista pe faptul că, conform unei maxime pe care şi-o impusese în privinţa vieţii sociale, numărul partenerilor la masă să nu fie mai puţin de trei, însă nu mai mult de nouă. Pe cât de puţin simţea el pe atunci un avânt meditator-ipohondric spre singurătate, pe atât de mult, pe de altă parte, se proteja conştient împotriva intervenţiei lumii exterioare. El însuşi stabilise limitele obligaţiilor sale faţă de aceasta, păstrând şi aici până în cele mai mici detalii regula fundamentală a „autonomiei".

Cel mai izbitor se manifestă această trăsătură a lui Kant în contextul noului element care intră, începând cu mijlocul anilor '80, în existenţa sa. Abia acum Kant are parte de *gloria literară* în

---

[1] Vezi Johann Gottfried Hasse, *Letzte Aeußerung Kant's von einem seiner Tischegenossen*, Königsberg, ed. a doua, 1804, p. 6 şi urm. [verificată după Artur Buchenau, Gerhard Lehmann (editori), *Der alte Kant. Hasse's Schrift: Letzte Äußerungen Kants und persönliche Notizen aus dem Opus posthumum*, Berlin, Leipzig 1925, p. 13 şi urm.]

[2] Vezi mai sus, p. 47 şi urm., primul capitol [citat Poerschke, *Vorlesung bey Kants Geburtstagsfeyer*, p. 542.]

întreaga sa amploare şi cu tot ceea ce aceasta presupune. Pecetea filosofiei kantiene a fost pusă în Germania odată cu apariția lucrării lui Reinhold, *Briefen über die Kantische Philosophie*, în 1786 şi în 1787, în revista *Deutscher Merkur* a lui Wieland, şi odată cu fondarea revistei *Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung* prin Schütz şi Hufeland, care a ajuns imediat adevăratul instrument al teoriei critice. Desigur, a fost necesar ca ea să mai lupte mult timp împotriva înțelegerilor greşite şi atacurilor adversarilor de tot felul; însă aceste războaie doar reconfirmă poziția pe care această teorie o va avea de acum înainte în ansamblul vieții spirituale germane. Toate forțele tradiționale vor fi invocate acum încă o dată împotriva ei. Nu există aproape nicio formă şi aproape niciun nivel al polemicii care să nu fi fost reprezentat aici. De la glumele banale ale lui Nicolais până la obiecțiile temeinice, cel puțin conform intenției, ale filosofiei scolastice wolffiene, care în aşa-numitul *Philosophisches Magazin*, fondat de Eberhard şi Maas la Halle, îşi crease un instrument literar propriu, se găsesc aici, în acest interval, toate genurile de critică. Orientarea popular-filosofică şi popular-ştiințifică a Academiei de Ştiințe din Berlin se uneşte, în luptele ei împotriva sistemului kantian, cu „adepții" şi spiritele fanatice ale noilor revelații metafizico-religioase; „intelectul uman sănătos" şi poziția „intuiției" filosofice se asociau în vederea respingerii „impertinențelor" transcendental-filosofice. Însă, prin toate aceste contradirecții, nu s-a schimbat nimic în privința extinderii şi eficienței tot mai puternice a sistemului kantian. Filosofia kantiană se afirmă cu toată puterea, deşi ea însăşi recade imediat în diferite direcții adverse, fiecare având pretenția să fie singura interpretare corectă şi valabilă a ideilor fundamentale ale criticii rațiunii. Cu aceasta, însă, de Kant se apropiau tot mai mult cerințe care vizau să-l scoată în afara vieții sale autoimpuse şi a planurilor filosofico-scriitoriceşti şi să-l oblige la o anumită explicație în disputele purtate în jurul lui. În general, față de toate aceste încercări, Kant s-a comportat distant. El a văzut prea clar drumul pe care trebuia să-l mai străbată şi sarcina pe care mai trebuia să o îndeplinească, pentru a se menține doar la simpla repetare şi interpretare a operelor sale mai vechi, după cum i se cerea. Unde – la fel ca în cazul criticii lui Feder şi a lui Eberhard –

credea că vede o denaturare conştientă a ideii sale fundamentale, o urmărea, fireşte, cu o exactitate severă şi lipsită de scrupule – în general, însă, avea convingerea că, odată condusă discuţia spre punctul corect, din disputa părerilor ar rezulta tot mai determinat sensul problemei critice fundamentale. În rest, pe cât de nezdruncinată era conştiinţa sa în legătură cu conţinutul şi valoarea sistemului său, pentru războiul în jurul gloriei sale actuale şi postume, avea doar o foarte vagă senzaţie. „Dorinţa de a fi autor”, respinsă de el atât de mult în lunga perioadă de pregătire şi de maturitate a *Criticii raţiunii pure*, nu avea nici acum nicio putere asupra lui. Parcă nu putea să se regăsească în rolul scriitorului zelos ce-i revenea acum. Acele naivităţi scoase în evidenţă de Poerschke în caracterizarea pe care i-o face lui Kant şi pe care le găsea strâns înrudite cu trăsăturile genialităţii sale erau adesea surprinzător de evidente. Când Schütz negocia cu el o colaborare la *Jenaische Litteraturzeitung*, s-a mirat foarte tare de modestia lui Kant, care nu doar că a declarat că renunţă la onorariul de autor, ci s-a şi oferit să redacteze recenzia la *Ideile* lui Herder, doar ca *probă* şi să lase hotărârea asupra acceptării ei în seama societăţii de la care a pornit fondarea revistei.[3] Kant, astfel explică Poerschke într-o scrisoare către Fichte, „este cu certitudine un model de scriitor modest”. „[...] dintre toate sufletele omeneşti, el îşi simte cel mai puţin măreţia [...] adesea îl aud vorbind cu nobleţe despre adversarii săi, atâta doar să nu îl atace precum călugării şi personal [...]”.[4] O astfel de natură nu putea ieşi cu

---

[3] Vezi Christian Gottfried Schütz, „Briefe an Kant”, scrisorile din 23 august 1784 şi din 18 februarie 1785 (în Kant, *Werke*, vol. IX, p. 257 şi urm. şi 260 şi urm.). „Recenzia dumneavoastră la lucrarea lui Herder – scrie Schütz în ultima scrisoare – o veţi revedea doar în forma tipărită. Oricine judecă natural crede despre ea că este o capodoperă de precizie [...] Dumnezeule, şi dumneavoastră aţi putut să scrieţi că renunţaţi la onorariu, dacă etc. Aţi putut crede că o recenzie ca a dumneavoastră n-ar avea voie să placă! Involuntar mi-au dat lacrimile când am citit acest lucru. O asemenea modestie de la un om ca dumneavoastră! Nu pot să descriu sentimentul pe care l-am avut. Era bucurie, spaimă şi indignare, toate împreună, în special aceasta din urmă, când mă gândesc la lipsa de modestie a multor erudiţi ai acestui secol care n-ar fi demni să-i dezlege unui Kant şireturile la pantofi.” (p. 260 şi urm. [X, 374 şi urm.]).

[4] Karl Ludwig Poerschke, scrisoare către Johann Gottlieb Fichte, din 14 martie 1797, în: Johann Gottlieb Fichte, *Leben und litterarischer Briefwechsel*, ed. de Immanuel

niciun pas în afara traiectoriei sale, prin succes sau insucces: în întreaga carieră de scriitor a lui Kant nu se găseşte niciun semn cum că l-ar fi deranjat vreodată această grijă şi că ea ar fi intervenit într-un oarecare fel în evoluția sa ideatică.

Nu urmărim aici influența istorică generală pe care a exercitat-o teoria kantiană şi nici reconfigurarea pe care ea a suferit-o în acest sens. Facem doar trimitere pe scurt la câteva dovezi ce ne informează în detaliu cu privire la efectul noii teorii. Cuvintele binecunoscute ale lui Fichte, anume că nu datorează filosofiei kantiene doar convingerile sale fundamentale, ci şi caracterul său, chiar năzuința la un asemenea caracter, sunt tipice în această privință. Ele exprimă în forma cea mai pregnantă o senzație ce s-a extins şi s-a intensificat tot mai mult, în special după apariția operelor etice kantiene. Corespondența kantiană oferă în acest sens cele mai variate dovezi. Într-o scrisoare din 12 mai 1786, medicul în vârstă de 20 de ani, Johann Benjamin Erhard, relatează cum s-a cufundat în scrierile lui Kant, condus mai întâi de dorința unei combateri a acestora, până când filosofia kantiană, la o examinare mai profundă, l-a captivat în totalitate. „De o jumătate de an am început să citesc critica dumneavoastră, trezit doar de renumele ei. Încă nu am luat în mână nicio carte cu o asemenea amărăciune, şi să provoc la duel era cea mai mare dorință şi rugă a mea [...] Mândria mea avea propriu-zis vina orbirii mele, căci atâta timp cât în mine exista gândul că Immanuel Kant mi-a zădărnicit speranța sistemului meu viitor, interiorul meu s-a revoltat; imediat însă ce am înțeles că adevărul mi-l alesese pe el drept conducător – dintr-un ținut furtunos unde voiam să-mi construiesc un palat pe un teren nesigur, pentru a mă apăra, el avea să mă conducă într-o regiune paradisiacă unde o permanentă primăvară nu m-ar obliga să caut siguranța sub un morman de pietre –, m-am conformat şi sunt sigur că el nu-mi va refuza mâna. [...] Metafizica moravurilor m-a făcut însă aliatul dumneavoastră, un sentiment de bucurie se revarsă în mine pe cât de des îmi amintesc de orele când v-am citit pentru

---

Hermann Fichte, în două volume, Sulzbach, 1830, şi anii urm., vol. II, pp. 365-368: vezi p. 366.

prima dată [...]”.[5] Chiar şi în autobiografia sa, Erhard mărturiseşte că datorează operelor etice ale lui Kant o „renaştere a întregului său om din interior”.[6] Până şi pentru Reinhold, acest moment a fost cel care l-a legat definitiv de Kant. Dacă în scrierile sale de mai târziu căuta să determine în primul rând principiul teoretic suprem al filosofiei transcendentale, au existat totuşi motive practice şi religioase care l-au condus către aceasta. Pentru el se produse aici „armonia dintre minte şi inimă” pe care, până acum, în zadar o căutase. Şi chiar şi un bărbat ca Jung-Stilling, pe care, cu siguranţă, nu îl condusese nicio nevoie speculativă profundă spre teoria kantiană, a găsit din acest punct de vedere şi sub influenţa lucrării lui Reinhold, *Briefen über die Kantische Philosophie*, accesul către ea. Pentru efectul ei puternic este semnificativ faptul că inclusiv acest spirit simplu şi sfios a îndrăznit să spună că teoria kantiană va exercita în curând „o mult mai mare revoluţie binecuvântată şi mai generală [...] decât a fost reforma lui Luther“.[7] Vedem peste tot aici cum sistemul lui Kant, înainte să fie înţeles şi asimilat complet din punct de vedere teoretic, a fost receptat imediat ca o nouă *putere a vieţii* căreia nu i se putea rezista. Întrucât acest fundament al filosofiei critice era stabilit, forţa sa istorică esenţială a rămas neatinsă în toate disputele şi în toate atacurile adversare periculoase. Scopul sistemului era stabilit clar în teoria transcendentală a libertăţii: se credea că acesta poate fi urmat până şi atunci când drumul ce trebuia să conducă spre el părea că se pierde din nou în obscuritate şi în complicaţii dialectice.

Fireşte că pentru Kant nu exista nicio scindare de acest fel între rezultatul şi metoda sa, între teoria critică şi aplicaţiile sale. Pentru el, în cadrul sistemului, fiecare parte condiţiona şi sprijinea celelalte părţi – şi el s-a opus încă o dată, cu toată exactitatea, într-un

---

[5] Vezi Johann Benjamin Erhard, scrisoare către Kant din 12 mai 1786, în: Kant, *Werke*, vol. IX, pp. 299-303: vezi p. 303 şi urm.

[6] Karl August Varnhagen von Ense (editor), *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Ehrhard*, Stuttgart, Tübingen, 1830.

[7] Vezi Heinrich Jung-Stilling, scrisoare către Kant din 1 martie 1789, în Kant, *Werke*, vol. IX, pp. 378-381: vezi p. 380.

tratat împotriva lui Garve din 1793, separării comode şi tradiţionale între teorie şi praxis, separare prin care filosofia populară germană căuta să ocolească „rigoarea” eticii sale.[8] Însă, după ce întemeierea teoretică a sistemului său era terminată odată cu *Critica facultăţii de judecare*, el s-a adresat din nou cu precădere problemelor directe ale vieţii care frământau epoca. Întâi de toate, mai mult ca oricând, problemele *politice* se situează acum în centrul interesului. Kant foloseşte articolul împotriva lui Garve pentru a dezvolta un plan complet al politicii sale şi al teoriei sale a dreptului constituţional legat de întrebarea singulară de la care el pornise. Inclusiv cele mai mici tratate ale lui Kant ce apar în această perioadă în *Berlinische Monatsschrift* conţin peste tot trimiteri la relaţiile politice specifice epocii şi la evenimentele timpului. Filosoful critic care tocmai şi-a desăvârşit sistemul devine publicist. El nu se mulţumeşte să expună doctrine abstracte şi cerinţe, ci îl preocupă să se raporteze la sarcinile cotidiene şi să pătrundă nemijlocit în realitatea concretă, chiar dacă printr-un demers teoretic şi explicativ. Din acest punct de vedere, activitatea literară a lui Kant în această perioadă, risipită şi vastă la prima privire, obţine imediat un centru stabil şi unitar. Kant s-a asociat cu filosofia berlineză a luminilor ce avea drept instrument principal al său revista *Berlinische Monatsschrift* condusă de Biester, pentru ca, împreună cu ea, să înceapă războiul împotriva reacţiunii politice şi spirituale în Prusia, a cărei prefigurare a cunoscut-o mai devreme şi mai exact decât oricine altcineva. Ceea ce îl separa, în concepţia sa filosofică fundamentală, de acest iluminism se afla acum în plan secundar, în raport cu noua sarcină comună. Deja în 1784 încercase să sintetizeze toate aspiraţiile ce se grupau în jurul acestui nume şi să le definească, în cea mai profundă tendinţă unitară a lor, în *Răspunsul la întrebarea: Ce este luminarea?* Conceptul de iluminism este determinat şi întemeiat aici prin conceptul critic de *autonomie*. „*Luminarea este ieşirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuşi. Starea de minorat* este neputinţa

---

[8] Immanuel Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, în *Werke*, vol. VI, pp. 355-398.

de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci *tu însuţi vinovat* de această stare atunci când cauza ei nu se află într-o lipsă a inteligenţei, ci în lipsa fermităţii şi a curajului de a te sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude!* Ai curajul să te serveşti de *propria* minte! este, prin urmare, deviza luminării."[9] Pornind de la această idee şi laitmotiv, Kant se împotriveşte imediat oricăror aspiraţii de a pune teoria critică în slujba unui „iraţionalism" care, făcând din sentiment şi credinţă elementul oricărei convingeri *teoretice*, ameninţa să anuleze în cele din urmă fundamentele conceptului teoretic de adevăr şi de certitudine. El se împotriveşte aici foarte clar filosofiei credinţei a lui Friedrich Heinrich Jacobi. Şi tot în această direcţie, leagă imediat analiza conceptuală, în care descoperă diferenţa conceptului jacobian de credinţă faţă de propria sa teorie a „credinţei raţiunii", de o perspectivă politică şi de un advertisment politic. Dezbaterea cognitiv-critică se sfârşeşte printr-o atenţionare şi apostrofare personală. „Bărbaţi capabili într-ale spiritului şi cu vederi largi! Vă cinstesc talentele voastre şi iubesc simţul vostru privitor la oameni. Însă v-aţi gândit voi oare la ceea ce faceţi şi cât de departe vreţi să mergeţi cu atacurile voastre asupra raţiunii? Fără îndoială, voi vreţi să obţineţi ca posibilitatea *de a gândi libertatea* să fie neîngrădită; deoarece, fără de aceasta, chiar şi liberele voastre avântări ale geniului vor avea în curând un sfârşit. [...] Prieteni ai neamului omenesc şi a ceea ce lui îi este mai sfânt! Primiţi ceea ce vi se pare a fi cel mai credibil după o verificare minuţioasă şi dreaptă, fie că sunt la mijloc fapte, fie temeiuri ale raţiunii; numai nu îi contestaţi raţiunii ceea ce pentru ea este cel mai înalt bun pe faţa pământului, anume privilegiul de a fi ultima piatră de încercare a adevărului! În caz contrar, nedemni de această libertate, o veţi pierde cu siguranţă şi veţi atârna de gât acest ghinion şi celeilalte părţi nevinovate, parte care ar fi înclinată de altfel să se servească conform legii şi prin aceasta, şi teleologic, de libertatea sa,

---

[9] Vezi Kant, *Răspunsul la întrebarea: Ce este luminarea?* în *Filosofia practică a lui Kant*, volum coordonat de Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul, Editura Polirom, Iaşi 2000, p. 118.

spre binele lumii!"[10] Doar arareori stilul lui Kant s-a ridicat la un astfel de patos personal insistent. În aceste cuvinte, scrise în anul morţii lui Friedrich cel Mare, se simte cât de clar vedea Kant apariţia noului regim, care prinde contur la puţin timp după, prin numirea lui Wöllner în minister şi prin emiterea edictului prusac cu privire la religie.

Aşadar, pentru cel aproape în vârstă de şaptezeci de ani, după un deceniu de cea mai bogată şi profundă activitate spirituală, nu exista nicio clipă de răgaz, ci se vedea imediat încurcat în noi războaie pe care trebuia să le poarte în diferite direcţii. Întâi de toate, trebuia să respingă interpretările greşite şi denaturările filosofiei sale care îi ameninţau conţinutul şi valoarea specifică. Dacă filosofia scolastică dominantă văzuse mai întâi în Kant pe „atotdistrugătorul" – cum l-a simţit şi l-a numit Mendelssohn –, această părere a creat treptat un alt sentiment şi a făcut loc unei alte tactici. Prima impresie a negativităţii teoriei critice trebuia să se modereze pe măsură ce conţinutul pozitiv al acesteia s-a conturat tot mai distinct, cel puţin mediat, în *efectul* pe care l-a avut. Trebuia făcută acum încercarea de a înţelege acest conţinut, oricât de puţin a putut fi el asimilat realmente, dar cel puţin pornind de la categoriile şi şabloanele *istorice* date. Aşa cum, la prima sa apariţie, „critica raţiunii" a fost asociată cu Berkeley, cum Hamann saluta în Kant pe „Hume cel prusac", la fel s-au înmulţit acum vocile care făceau trimitere la înrudirea idealismului kantian cu cel leibnizian. Sistemul lui Leibniz n-a fost luat însă aici, în niciun caz, în adevărata sa universalitate şi profunzime, ci era văzut în întregime prin prisma filosofiei wolffiene şi în lumina manualelor de metafizică provenite din şcoala wolffiană. Traduse în limbajul acestor manuale, rezultatele lui Kant păreau doar să se dezbare de ciudăţenia lor şi să se încadreze sferei de reprezentări cunoscute. Cu atât mai mult a luat însă acum amploare faptul surprinzător cum că filosofia transcendentală îmbrăcase un rezultat cunoscut în puncte esenţiale în forme şi formule ciudate. Toate distincţiile metodice fundamentale ale criticii raţiunii: opoziţia între sensibilitate şi intelect, între judecăţile analitice şi sintetice, opoziţia

[10] *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786), p. 363 şi p. 365 şi urm.

a priori–a posteriori, toate au fost lovite de această apreciere. Fiind desprinse, ca momente singulare, din contextul sistematic în care aveau poziţia şi semnificaţia lor propriu-zisă, le-a fost întipărit un caracter fragmentar, pentru care, în lumi străine de idei, cu uşurinţă se lasă indicat un analog şi o replică. Cercetările critice efectuate de Eberhard şi Maas în *Philosophisches Magazin* din 1788/89 asupra problemelor fundamentale ale criticii raţiunii vizează doar această direcţie, în ciuda aparenţei lor de rigoare ştiinţifică şi exactitate. Kant se împotriveşte acestui procedeu cu o temeinicie şi amărăciune care amintesc de polemica sa împotriva lui Feder. În acest fel accidental şi fragmentar de abordare a filosofiei sale, păstrând vie în spirit filosofia critică ca întreg metodic, putând fi gândită doar ca un astfel de întreg, el nu putea să întrevadă decât falsificarea şi interpretarea eronată „premeditată" a ei. Prin aceasta, din punct de vedere pur psihologic, fără îndoială că le-a făcut nedreptate adversarilor săi; era atât de puţin capabil să se transpună în limitarea scolastică a modului lor de gândire, încât era înclinat să atribuie această neputinţă mai degrabă voinţei decât intelectului său. Cu atât mai mult s-a simţit însă chemat acum, în scrierea sa polemică împotriva lui Eberhard, să prezinte încă o dată cititorului toate conceptele principale ale sistemului său şi să le clarifice reciproc. În această privinţă, tratatul *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* reprezintă o schiţă care, în privinţa clarităţii şi pregnanţei, se apropie de *Prolegomene*. Caracterul specific care îi revine sensibilităţii, spre deosebire de intelect, specificitatea metodică a formei pure a spaţiului şi timpului, semnificaţia lui *a priori* şi opusul său: toate acestea se conturează încă o dată – şi astfel, rezultă ca de la sine dovada acelei originalităţi, singura decisivă a sistemului, care nu trebuie apreciată după suma rezultatelor sale, ci după forţa şi unitatea motivului său ideatic creator.[11]

Dacă în scrierea împotriva lui Eberhard se prezintă încă o dată întreaga energie a stilului polemic al lui Kant –, respingerea unui atac, imediat următor, din partea lui Garve are un ton mai

[11] Vezi *Über eine Entdeckung*.

blând. Destinul acestui om nobil şi amabil, însă un mediocru gânditor, a fost să încrucişeze căile lui Kant. Contribuţia sa la recenzia rău famată a „criticii raţiunii" în *Göttingschen Gelehrten Anzeigen* i-a fost iertată de Kant imediat ce s-a explicat deschis şi sincer în legătură cu aceasta. Însă *Bazele metafizicii moravurilor* trebuia să trezească din nou reacţia lui Garve: rigoarea eticii kantiene contrazicea în egală măsură natura sa conciliantă şi modul de a gândi specific filosofiei sale populare. El nu se opunea în mod direct principiului eticii critice, cât mai ales posibilităţii realizării sale nelimitate. Vrând-nevrând, el permitea regula, pentru ca imediat să revendice şi să pună în valoare „excepţia". Pentru Kant, însă, în această problemă nu exista niciun subterfugiu şi niciun compromis: şi până şi o tăcere a lui i-ar fi apărut ca un compromis. „Îmi place la bătrânul om – îi scria Goethe lui Schiller cu o ocazie ulterioară – că îşi repetă întotdeauna principiile şi la fiecare ocazie. Omul mai tânăr, practic, face bine să nu ia aminte la adversarii săi, cel mai bătrân, teoretic, nu trebuie să lase să-i treacă nimănui un cuvânt neiscusit. Vrem să păstrăm asta tot aşa în viitor."[12] Asemeni unui astfel de „cuvânt neiscusit" a preluat Kant locul comun al distincţiei între teorie şi practică. În raport cu necondiţionalitatea pretenţiei morale ridicate de imperativul categoric, nu există nicio salvare în condiţionalitatea prezumtivă a posibilităţilor de aplicare a legii morale. „[...] într-o teorie întemeiată pe *conceptul de datorie*, grija faţă de idealitatea vidă a acestui concept este suprimată complet. Căci nu ar fi datorie să tindem spre o acţiune anumită a voinţei noastre, dacă aceasta n-ar fi posibilă şi în experienţă (indiferent dacă este gândită ca desăvârşită sau doar apropiindu-se mereu de desăvârşire); iar în tratatul de faţă este vorba doar despre acest gen de teorie. Căci despre ea nu arareori se pretextează, scandalizând filosofia, că ceea ce în ea poate fi corect, nu este totuşi valabil pentru praxis: şi chiar într-un ton în principal dispreţuitor, o totală impertinenţă, de a vrea să reformeze prin experienţă raţiunea însăşi, în ceea ce ea îşi statuează suprema ei onoare; şi într-o aroganţă,

---

[12] Johann Wolfgang Goethe, scrisoare către Friedrich Schiller din 28 iulie 1798, în: *Werke*, secţ. 4-a, vol. XIII, p. 23 şi urm.

cu ochi de cârtiță care sunt fixați pe aceasta din urmă, de a putea vedea mai departe şi mai bine decât cu ochii care i-au revenit unei ființe făcute să stea vertical şi să contemple cerul. Această maximă devenită comună în timpurile noastre bogate în sentințe şi vide de fapte se adresează acum, dacă are în vedere ceva moral [...], celor mai mari prejudicii. Căci aici este vorba despre canonul rațiunii (în practic), unde valoarea praxis-ului se bazează în totalitate pe adecvarea sa cu teoria ce-i stă la bază, şi totul este pierdut dacă condițiile empirice, şi de aceea accidentale, ale executării legii sunt făcute condiții ale legii înseşi, iar astfel o practică ce este calculată pe un rezultat probabil, după experiența *de până acum*, este cel mai mult îndreptățită să fie o teorie existentă pentru sine însăşi."[13]

Această pretenție de nezdruncinat a teoriei pure în raport cu toate condițiile secundare ce provin din materialul de aplicare empiric-concret este prezentată în trei direcții: în abordarea *subiectiv-etică*, orientată exclusiv spre stabilirea maximei valabile pentru acțiunea morală a individului; în raportul imperativelor morale față de existența statală şi față de *constituția de stat*, şi, în cele din urmă, în acel sens *cosmopolit* ce extinde ideile de organizare statală şi morală la întregul unităților particulare ale poporului şi statului şi, cu aceasta, la idealul unui *drept internațional* universal valabil. În prima privință, dezbaterea trebuie doar să repete determinațiile pe care *Bazele metafizicii moravurilor* şi *Critica rațiunii practice* le dăduseră cu privire la raportul dintre „materie" a dorinței şi „forma" pură a voinței. Ea face însă acum un pas mai departe, în domeniul problemelor concrete şi individual-psihologice, în măsura în care nu are în vedere doar valoarea pură a legii morale ca atare, ci eficiența sa reală în aplicarea la un caz particular. Şi inclusiv aici se arată acum că sentința este dată în totalitate în favoarea „formei", împotriva materiei, în favoarea „ideii" pure, împotriva sentimentului empiric de plăcere şi aspirației spre fericire. Conceptului de datorie nu îi este proprie doar singura semnificație autentică normativă, ci şi singura forță activă motivatoare. „În întreaga sa curăție", el nu este singur, fără nicio comparație, mai simplu, mai clar, lesne de

---

[13] *Über den Gemeinspruch*, p. 359 (VIII, p. 276 şi urm.).

înțeles pentru oricine pentru utilizarea practică, şi mai natural decât orice motiv procurat de fericire şi ținând cont de ea, ci şi în judecata însăşi a celei mai comune rațiuni umane, el este de departe *mai puternic*, mai infiltrant şi mai promițător în privința succesului decât toate aceste cauze împrumutate de la acest din urmă principiu.[14] Dacă aici se află doar o continuare a ideilor etice fundamentale ale lui Kant în domeniul *pedagogicului*, se prezintă atunci o reală extindere şi a cercului teoretic general în punctul în care Kant abordează viața statală. El se află aici în fața unei noi decizii principiale: întrebarea asupra raportului dintre „teorie" şi „praxis" se transformă în întrebarea particulară asupra *raportului dintre etică şi politică*.

Conform concepției sale politice, Kant se bazează în totalitate pe acele idei ce şi-au găsit expresia teoretică la Rousseau, iar eficiența practică în *Revoluția franceză*. El vede în Revoluția franceză promisiunea realizării dreptului pur al rațiunii. Deoarece pentru el, problema specifică a oricărei teorii politice constă în întrebarea asupra posibilității unificării voințelor singulare într-o voință comună: în care, totuşi, autonomia voințelor particulare nu este anulată, ci trebuie să ajungă la valoare şi recunoaştere într-un nou sens. De aceea, înțeleasă din punct de vedere filosofic, orice teorie despre drept şi stat trebuie să vizeze exclusiv soluționarea problemei: cum libertatea fiecăruia, ieşind din necesitatea unei legi cunoscute a rațiunii, trebuie să se limiteze astfel încât prin aceasta să accepte şi să întemeieze libertatea oricărui altuia. Astfel, teoria despre drept şi stat a lui Kant insistă în toate punctele pe premisele generale ale secolului al XVIII-lea: pe ideea drepturilor fundamentale inalienabile ale omului şi pe ideea contractului social. Nu fără dreptate afirmase Friedrich Gentz despre articolul lui Kant împotriva lui Garve că el ar conține „teoria completă a drepturilor omului, atât de frecvent slăvite şi atât de puțin înțelese [...], care provin din raționamentul calm şi modest al filosofului german, fără zgomot, într-o formă simplă, însă complet desăvârşită."[15] Bineînțeles, pentru Kant

---

[14] *Op. cit.*, p. 359 şi p. 369.

[15] Friedrich Gentz, „Nachtrag zu dem Räsonnement des Hrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis", în *Berlinische Monatsschrift* 22 (1793), pp. 518-554; vezi p. 535 şi urm.

nu există nicio îndoială în privința faptului că, dacă pretinde unitatea teoriei dreptului public şi a praxisului politic, dacă pretinde configurarea vieții statale reale în conformitate cu ideea contractului social, nu este anulat cu aceasta dualismul *metodic* dintre *ceea ce este* şi *ceea ce ar trebui să fie.* Teoria însăşi este aici teorie pură a *ceea ce ar trebui să fie*, care, în existența empirică, pe cât de desăvârşit poate fi ea gândită, poate găsi întotdeauna doar o conturare condiționată şi relativă. Doar *pretenția* la realizare este necondiționată şi detaşată de orice barieră temporală şi contingentă – în timp ce *îndeplinirea* ei rămâne totdeauna limitată. De aceea, şi conceptul de contract social nu desemnează un *fapt* realizat într-un trecut oarecare sau unul ce trebuie realizat într-un viitor oarecare, ci exclusiv o sarcină care trebuie stabilită totuşi ca etalon pentru orice apreciere a facticului. O „coaliție" a voințelor singulare, cum este presupusă aici la nivel ideatic, nu are nevoie să fi avut vreodată loc astfel încât, de pildă, să necesite o dovadă, pornind de la istorie, că un popor ar fi făcut vreodată realmente un asemenea act şi ar trebui să ne lase o informație sigură despre aceasta, oral sau scris, pentru a se considera legat de o asemenea constituție civilă. Este vorba mai mult despre „o *simplă idee* a rațiunii, care însă îşi are realitatea sa (practică) incontestabilă: respectiv *de a obliga* pe fiecare legislator să emită legile sale astfel încât *ar putea* fi izvorâte din voințele unite ale unui popor întreg, şi să vadă pe fiecare supus, în măsura în care vrea să fie cetățean, ca şi cum el ar fi consimțit la o asemenea voință. Căci aceasta este piatra de încercare a legalității oricărei legi publice."[16] Dimpotrivă, unde această regulă nu este respectată, unde suveranul îşi arogă drepturi care nu sunt compatibile cu ea – acolo, bineînțeles, atât individului, cât şi poporului îi revine tot atât de puțin un drept la o opunere forțată. Căci a acorda un astfel de drept ar însemna anularea temeiului real pe care se bazează orice ordine de stat ca atare. Autoritatea conducătorului statului trebuie să rămână intactă în existența sa faptică; însă, teoria pură, principiile etice universal-valabile au pretenția ca interpretării lor nelimitate şi dezbaterii lor să nu le intervină nimic în cale. De aceea, rezistența

---

[16] *Über den Gemeinspruch*, p. 381 (VIII, 297).

autorizată împotriva puterii statului, necesară în anumite circumstanțe, este de un tip pur spiritual. În orice ființă comună trebuie să domine o *supunere* față de mecanismul constituției statului, după legi de constrângere, însă în același timp *un spirit al libertății* și, cu aceasta, al criticii publice a organizațiilor existente. Conform acestui lucru, dreptul la opoziție pe care multe teorii legitime îl acordă cetățeanului se dizolvă pentru Kant într-o „libertate a peniței": aceasta trebuie să rămână însă inatacabilă și pentru suveran ca „singura pavăză sfântă a drepturilor poporului".[17]

Din nou recunoaștem aici dublul caracter al războiului în care este implicat Kant în timpul acestei epoci. El începe cu apărarea purității și a valabilității nelimitate a conceptului său de datorie; această apărare îl retrimite însă la întrebarea fundamentală asupra raportului teoriei etice față de praxis. Înainte să fi fost stabilit clar și univoc care dintre ambele momente opuse constituie aici *măsura* și care *măsuratul*, dacă realul trebuie să servească drept normă în raport cu ideea, sau invers, ideea în raport cu realitatea, din punct de vedere metodic, nu s-a făcut niciun pas înainte. Conținutul acestei decizii este fixat însă de la început, pe baza primelor sale premise critice. Așa cum în sfera teoretică, cunoașterea nu se orientează după obiect, ci obiectul după cunoaștere, tot așa, imperativul pur oferă linia directoare în raport cu existentul și realul empiric. În măsura în care Kant, bineînțeles, se pronunță pentru aplicabilitatea nelimitată a teoriei *ca teorie*, este delimitat cu aceasta, în același timp, cercul mijloacelor sale. Teoria persistă în propriul ei domeniu; în raport cu praxisul care se opune, ea renunță la toate mijloacele de putere, pentru a se servi doar de mijloacele rațiunii. Cu aceasta, atât sub aspect pozitiv, cât și negativ, este desemnată în același timp partea ce-i revine științei în viața statului. Știința, în toate formele sale exterioare, nu se poate sustrage puterii statului și tutelei acestuia; ea se subordonează însă statului doar cu condiția ca acesta, la rândul său, să-i lase neatins dreptul de examinare principială și critică a tuturor orânduirilor sale. În așa fel se extinde pentru Kant tema generală: de la o cercetare asupra problemelor fundamentale

---

[17] *Idem*, pp. 380-390 [citat p. 388 (VIII, 304).]

ale sistemului şi de la o apărare a purităţii metodicii sale, el este condus mai departe la o întrebare asupra poziţiei teoriei filosofice în întregul culturii spirituale, unde ştiinţa şi religia, viaţa statală şi legitimă constituie doar părţi singulare. Nevoia de a determina întotdeauna limitele „facultăţilor" conştiinţei şi de a veghea asupra respectării lor exacte se asociază cu impulsurile specifice pe care le oferea pentru Kant în această privinţă situaţia politică a timpului. Am anticipat aici tratatul lui Kant împotriva lui Garve, apărut în 1793, întrucât acesta, ca punct final al unei anumite evoluţii ideatice, desemnează cel mai clar întreaga orientare a acesteia; acum, trebuie însă să ne întoarcem, pentru a urmări mai întâi parcursul activităţii filosofice şi publicistice a lui Kant odată cu moartea lui Friedrich al II-lea.

La doi ani de la moartea lui Friedrich al II-lea, Zedlitz demisionează din funcţia de ministru al învăţământului şi cultelor; postul i-a fost acordat, „din încrederea specială" a noului suveran, lui Johann Christoph Wöllner, pe care Friedrich îl numise cândva, într-o scurtă observaţie la un act oficial, un „preot perfid şi intrigant". Wöllner şi-a început activitatea prin emiterea cunoscutului „edict al religiei", căruia i-a urmat în scurt timp emiterea unui alt edict cu privire la cenzură şi la instituirea unei comisii de cenzură pentru toate scrierile ce apar în Prusia. Războiul ortodoxiei împotriva liberilor cugetători şi luminiştilor trebuia purtat cu toate mijloacele puterii statale. Edictul religios promitea supuşilor toleranţă în privinţa convingerilor lor religioase, „atâta vreme cât fiecare îşi îndeplineşte datoria ca un bun cetăţean, care ţine însă pentru sine părerile sale şi se fereşte cu grijă să nu le răspândească sau să-i convingă pe alţii şi să-i inducă în eroare sau să le slăbească credinţa."[18] La doi ani după aceea, la 9 decembrie 1790, el a fost completat printr-un decret care a fost emis consistoriilor şi care prevedea examinarea candidaţilor la teologie conform unei scheme clar prescrise.[19]

---

[18] Edictul religios din 9 iulie 1788, în: Carl Ludwig Heinrich Raabe, *Sammlung Preussischer Gesetze und Verordnungen*, vol. I, secţ. 7, Halle 1823, p. 726 şi urm.

[19] Pentru mai multe detalii cu privire la edictul religios şi la regimul lui Wöllner, vezi Wilhelm Dilthey, „Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religions-

Profesiunea de credință a candidaților trebuia stabilită prin interviu riguros şi fiecare dintre ei era obligat, la sfârşitul examenului, prin promisiune solemnă, să nu depăşească limitele acestei credințe în îndeplinirea funcției lor de profesor şi pastor.

Pentru a înțelege ce impresie i-au lăsat lui Kant toate aceste măsuri, să ne amintim atitudinea pe care el, din tinerețe, de când ajunsese la o convingere fermă în privința chestiunilor religioase, o adoptase față de orice crez şi sistem bisericesc. Când Lavater, în anul 1775, îl roagă să-şi spună părerea în legătură cu tratatul său „despre credință şi rugăciune", Kant îi răspunde cu o mare siguranță şi sinceritate: „Ştiți oare – astfel îi scrie – cui vă adresați dumneavoastră în legătură cu această chestiune? Unuia care nu cunoaşte alt mijloc care să ofere sprijin în ultima clipă a vieții decât cea mai curată franchețe în privința pornirilor ascunse ale inimii şi care consideră, împreună cu Iov, că este o fărădelege a-l linguşi pe Dumnezeu şi a-I face confesiuni smulse probabil din frică şi cu care firea omenească nu se armonizează cu liberă credință. Eu separ *învățătura* lui Hristos de *mărturia* pe care o avem despre viața lui Hristos; pentru a o distila pur pe aceea, caut cu precădere să extrag legea morală, separat de toate statutele neotestamentare. Cu siguranță, aceasta este învățătura fundamentală a Evangheliei, restul nu poate fi decât învățătură ajutătoare [...] Dacă însă învățătura despre buna petrecere a vieții şi a curățeniei pornirilor întru credință (cum că Dumnezeu va completa El restul fără aşa-numite solicitudini de Dumnezeu slujitoare, în care a constat dintotdeauna deşertăciunea religiei, într-un mod pe care noi nu avem trebuință să îl cunoaştem) va fi cândva suficient de elaborată încât să se poată menţină în lume, schelele trebuie atunci să cadă, clădirea fiind deja

---

forschung", Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften, *Archiv für Geschichte der Philosophie 3* (1890), pp. 418-450; la Emil Fromm, Immanuel Kant und die preussische Censur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Nach den Akten im Königl. Geheimen Staatsarchiv zu Berlin, Hamburg, Leipzig 1894 şi la Emil Arnoldt, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine „Religionslehre" und seinen Konflikt mit der preussischen Regierung (1898), în: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlin 1909, pp. 23-207.

ridicată. [...] Mărturisesc acum deschis că, în privința istoricității, scrierile noastre neotestamentare nu vor putea fi niciodată aşezate astfel la vedere încât să putem îndrăzni să ne închinăm fiecărui rând al lor cu o nețărmurită încredere şi să slăbim mai ales prin aceasta atenția asupra a ceea ce singură este necesară, credința morală, a cărei desăvârşire constă tocmai în aceea că toate strădaniile noastre se adună în jurul curățeniei pornirii noastre şi a conştiinciozității unei bune petreceri a vieții; aceasta, însă, în aşa fel încât legea sfantă să ne stea neîntrerupt înaintea ochilor şi să ne arate până şi cea mai mică abatere de la voința divină ca fiind damnată de către un judecător drept şi netrecător cu vederea, unde iaraşi nicio mărturie de credință, invocare de nume sfinte sau considerarea unor observate de Dumnezeu slujitoare nu pot fi de niciun folos [...]. Acum însă sare evident în ochi faptul că apostolii au dat întâietate acestei învațături ajutătoare a Evangheliei în detrimentul învățăturii fundamentale a acesteia, şi că [...] în loc să laude învățătura religioasă practică a sfântului Învățător ca fiind esențialul, au încurajat adorarea acestui Învățător şi a unui fel de a intra în grațiile sale prin linguşirea şi prealăudarea acestuia, cu toate că El le vorbise atât de clar şi de des."[20]

O astfel de „religie a efortului pentru a obține o favoare", pe care a privit-o dintotdeauna ca adevărata iluzie a religiei, Kant o vede de-acum înainte recunoscută şi pretinsă din partea statului – iar sensul transcendent de „obținere a unei favori", despre care este vorba aici, era amenințat în circumstanțele date să fie alăturat celor politic-practice evidente. Începând de acum, Kant n-a obosit să protesteze împotriva a ceea ce el simțea în acelaşi timp drept corupție religioasă şi statală. Aproape toate dintre scurtele tratate pe care le publică acum în *Berlinische Monatsschrift* se raportează, direct sau indirect, la această temă fundamentală şi de principiu.[21] Trimiterea

---

[20] Scrisoare către Johann Caspar Lavater, din 28 aprilie 1775, în: *Werke*, vol. IX, pp. 138-141 [X, 167-170].

[21] La această raportare a făcut trimitere pe bună dreptate în special Arnoldt (Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstelertätigkeit, p. 107 şi urm.)

la *Cartea lui Iov*, pe care o conține deja scrisoarea către Lavater, îi apare firească în acest context: o amplifică acum, opunând îndoielii autentice în privința examinării divinității ordinii lumii care se pecetluia în Iov imaginea „lingușitorului față de Dumnezeu", și înzestrează această imagine – în mod aluziv – cu accente preluate de la tiranii prusaci de pe-atunci. „Iov – se spune în tratatul *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* – vorbește după cum gândește și după cum simte și așa cum s-ar simți orice om în situația lui; dimpotrivă, prietenii lui vorbesc de parcă ar fi ascultați în ascuns de către mai-puternicul, despre ale cărui lucruri ei se pronunță și a cărui bunăvoință, pe care încearcă să o câștige prin judecata lor, le este mai importantă decât adevărul. Această perfidie a lor, de a afirma de fațadă lucruri despre care trebuiau de fapt să recunoască că nu le înțeleg, și simularea unei convingeri pe care de fapt nu o aveau, se disting complet, spre avantajul acestuia, de sinceritatea dreaptă a lui Iov, atât de îndepărtată de lingușirea falsă care aproape că frizează aroganța."[22] În continuarea studiului apar și mai clar indicii despre situația epocii, ascunse în această antiteză. „[...] Probabil că Iov ar fi avut parte de o soartă grea din partea oricărui tribunal de teologi dogmatici, a oricărui sinod, a Inchiziției, a unei clase onorabile sau a oricărui consistoriu al timpurilor noastre[23]. Așadar, doar sinceritatea inimii, nu prioritatea convingerii, loialitatea în mărturisirea francă a îndoielilor și oroarea de a simula convingerea atunci când nu simțim astfel [...] acestea sunt caracteristicile prin care s-a decis întâietatea omului de bună-credință, în persoana lui Iov, față de lingușitorul religios al sentințelor divine".[24]

O „observație finală" a fost imediat adresată, cu referire clară la noul regulament de examen al lui Wöllner și la obligația la credință ortodoxă prin promisiunea solemnă prevăzută în ea, împotriva

[22] Kant, „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", în *Werke*, vol. VI, pp. 119-138.

[23] O aluzie la consistoriumul suprem berlinez, care, sub conducerea lui Spalding, opusese o rezistență energică măsurilor lui Wöllner.

[24] *Über das Mißlingen*, p. 133 (VIII, 266 și urm.).

oricărui „mijloc de şantaj al veracităţii": împotriva aşa-numitei *„tortura spiritualis"* în lucrurile despre care, conform naturii obiectului, nu este posibilă niciodată o convingere teoretic-dogmatică.[25] Cine aici, doar pentru că i se cere să exprime o confirmare a credinţei, fără să fi aruncat măcar o singură privire în sine însuşi pentru a vedea dacă este de fapt conştient de aprecierea acesteia ca fiind valabilă sau măcar într-un anumit grad: de fapt *„minte* şi nu numai că susţine doar cea mai absurdă minciună (în faţa unui cunoscător al inimii), ci şi cea mai nelegiuită, deoarece ea subminează cauza oricărei intenţii virtuoase, bună-credinţa. Este uşor de prevăzut cât de repede astfel de *confesiuni* oarbe şi exterioare (care pot fi armonizate cu uşurinţă cu unele interioare la fel de neverosimile), atunci când vor să reprezinte un *mijloc de trai*, pot aduce treptat o certă falsitate în însuşi modul de gândire al fiinţei comune."[26] Abia dacă a fost posibilă o explicaţie mai clară şi fără rezerve a lui Kant a noii direcţii pe care vedea că o ia „fiinţa comună": doar *numele* lui Wöllner, care nu contribuia cu nimic la chestiune, a fost aici asuprit, în timp ce scopul şi consecinţele politicii sale au fost expuse atât de distinct, ca semne de atenţionare, că în această privinţă n-ar putea exista nicio îndoială şi nicio înţelegere greşită.

Din acest motiv, era deja previzibil, ca inevitabil, conflictul dintre Kant şi cercurile dominante ale Prusiei din acea vreme. La început, guvernul îl menajase pe Kant; se temea să-l atace pe renumitul scriitor care, în plus, se bucura de încrederea personală a regelui şi care a fost evidenţiat în mod special de către acesta cu ocazia festivităţilor de încoronare în Königsberg. Kiesewetter, trimis de la Berlin la Königsberg pentru a studia filosofia kantiană, după întoarcerea la curte, a activat ca profesor al copiilor regelui, demonstrând un foarte mare zel pentru a extinde în general teoria critică pe care el, bineînţeles, a înţeles-o şi expus-o doar într-un mod plat popular. Opoziţia tematică constrângea însă tot mai mult la o soluţionare clară. Se pare că deja în iunie 1791 a fost prezentată regelui de către consilierul consistorial Woltersdorf o moţiune prin care i se interzicea lui

[25] *Op. cit.*, p. 135, notă (VIII, 268, notă).

[26] Vezi *Über das Mißlingen*, pp. 132-138 [citat p. 135 şi urm.].

Kant activitatea literară – conform unui zvon pe care Kiesewetter îl aminteşte într-o scrisoare către Kant şi despre care el însuşi a spus că nu este demn de a fi crezut. „El este fragil acum în privinţa trupului şi a sufletului – astfel scrie Kiesewetter despre rege – stă ore întregi şi plânge. [...] Bischofswerder, Wöllner şi Rietz sunt cei care îl tiranizează pe rege. Se aşteaptă un nou edict religios şi plebea este nemulţumită din cauza constrângerii de a merge la biserică şi la împărtăşanie; în această privinţă, ea simte pentru prima dată că există lucruri pe care niciun principe nu le poate oferi şi trebuie să se ferească de faptul că scânteia nu se aprinde."[27] Între timp, cenzorul impus de Wöllner, Gottlieb Friedrich Hillmer, în momentul în care i se prezintă în 1792 articolul lui Kant, *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*, nu se poate decide mai întâi să refuze permisiunea tipăririi; a convenit să apară în *Berlinische Monatsschrift* în numărul din aprilie, liniştindu-se la gândul că „totuşi, doar erudiţi profunzi citesc scrierile lui Kant."[28] Însă, continuarea acestui studiu, articolul *Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem boesen um die Herrschaft über den Menschen*, a fost citit de această dată, întrucât s-a considerat că ar aparţine teologiei biblice, şi de cenzorul teolog Hermes, scandalizându-l şi interzicându-i tipărirea. Plângerea editorului revistei berlineze, Biester, la autoritatea de cenzură şi la rege a rămas zadarnică. Dacă nu voia să renunţe la publicare, Kant trebuia să facă alte demersuri; astfel, completând cele două articole destinate revistei cu alte două părţi a făcut să apară întreaga scriere ca una independentă, în 1793, cu ocazia sărbătorii de Paşte, sub titlul *Religia în limitele raţiunii*. El întrebase înainte, la Facultatea de Teologie din Königsberg, dacă ea vedea lucrarea ca aparţinând „teologiei biblice", şi de aceea dacă ar avea pretenţia la cenzura ei[29]. Cum răspunsul a fost negativ, s-a adresat pentru o recomandare

---

[27] Vezi scrisoarea lui Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter către Kant, din 14 iunie 1791, în *Werke*, vol. X, pp. 77-80; vezi p. 78 şi urm.

[28] Citat după Immanuel Kant, *Zum Druck der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, în *Werke*, vol. XI, 1, p. 199.

[29] Vezi scrisoarea lui Kant către Carl Friedrich Staeudlin din 4 mai 1793, în *Werke*, vol. X, p. 205 şi urm.

Facultăţii de Filosofie de la Universitatea din Jena, al cărei decan de pe-atunci, Justus Christian Hennings, a aprobat tipărirea.[30]

Înainte să examinăm detaliile destinului ulterior al operei, dacă punem în discuţie conţinutul acesteia, trebuie subliniat mai întâi faptul că scrierea despre religie a lui Kant nu poate fi judecată după aceleaşi etaloane, după cum a fost cazul operelor sale critice. Ea nu se află pe aceeaşi linie cu scrierile care stau la baza sistemului, cu *Critica raţiunii pure* sau *Critica raţiunii practice*, cu *Bazele metafizicii moravurilor* sau *Critica facultăţii de judecare*. Pe de o parte, sistemul kantian nu recunoaşte în filosofia religiei, în genere, o componentă *autonomă* a sistemului, un mod de abordare specific care se sprijină pe premise independente. Kant era străin de o astfel de valorizare, după cum a pretins-o mai târziu Schleiermacher pentru teoria filosofică a religiei: deoarece conţinutul filosofiei sale a religiei constituie pentru el doar o adeverire şi un corolar la conţinutul eticii sale. Religia „în limitele raţiunii", deci care nu are nevoie să cunoască conceptul de revelaţie, nu are niciun alt conţinut esenţial decât cel al moralei pure. Ea doar prezintă acest conţinut sub un alt punct de vedere şi într-o anumită învăluire simbolică. Pentru Kant, religia este *„cunoaşterea datoriilor noastre ca şi porunci divine"*.[31] Cu aceasta, conceptul de datorie se află şi aici în centru; doar că abordarea originii sale şi a cauzei valorii sale ia o altă turnură decât în cazul întemeierii eticii. În loc să abordăm conceptul de datorie în mod pur ca ceea ce el semnifică şi în funcţie de ceea ce el dispune, noi sintetizăm aici conţinutul poruncii în ideea unei *fiinţe* supreme pe care o gândim drept creatoare a legii morale. O astfel de turnură este inevitabilă pentru oameni: căci orice idee, până şi ideea supremă cum este cea a libertăţii, este pentru el inteligibilă doar în imagini şi în „schematizare". Pentru a înţelege naturile suprasensibile, avem întotdeauna nevoie de o

[30] Acordarea permisiunii pentru tipărire prin Hennings a fost demonstrată prima dată de Arnoldt (vezi *Beitrage zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertaetigkeit*, p. 31 şi urm.).

[31] *Critica facultăţii de judecare*, p. 564; vezi şi *Critica raţiunii practice*, p. 140; *Religia în limitele raţiunii*, p. 302; *Metafizica moravurilor*, p. 256.

anumită analogie cu esenţele naturale şi nu putem să ne dispensăm de acest „schematism al analogiei”.[32] În aceasta nu rezidă doar ceva specific naturii noastre sensibil-intuitive, care trebuie să-şi reprezinte orice conţinut spiritual în metafora spaţio-temporală, ci simultan – iar acest fapt a devenit evident pentru Kant după terminarea *Criticii facultăţii de judecare* – o tendinţă fundamentală a conştiinţei noastre pur *estetice*.[33] Chiar dacă, cu aceasta, forţele care conduc la

---

[32] *Religia în limitele raţiunii*, p. 205 şi urm., notă.

[33] Cu totul şi cu totul distinct iese la iveală acest punct de vedere acolo unde Kant opune poziţia sa a credinţei etice a raţiunii poziţiei unei *religii a sentimentului*: deoarece, după el, sentimentul are semnificaţie pozitivă şi creatoare doar pentru structura lumii estetice. De aceea, pornind de aici, rezultă pentru el posibilitatea unei intermedieri care nu respinge necondiţionat adevăratul moment eficient şi nou în raport cu iluminismul secolului al XVIII-lea, care, de exemplu, era conţinut în filosofia sentimentului a lui Jacobi, însă îi dă o cu totul altă *interpretare* şi utilizare. „Însă la ce bun toată această dispută – astfel îşi încheie tratatul *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* [1796, în *Werke*, vol. VI, pp. 475-496] – între două partide care, de fapt, au aceeaşi bună intenţie, anume de a face oamenii înţelepţi şi creatori de dreptate? – Este o agitaţie pentru nimic, murdărie din înţelegere greşită care nu necesită nicio conciliere, ci doar o explicitare reciprocă [...] Zeiţa învăluită în faţa căreia ne plecăm genunchii este legea morală în noi, în maiestatea sa invulnerabilă. Noi îi auzim vocea şi îi înţelegem porunca chiar foarte bine; însă, ascultând, ne îndoim dacă ea ar proveni de la om, din suveranitatea propriei lui raţiuni sau dacă de la altceva a cărei esenţă lui îi este necunoscută şi care vorbeşte omului prin această raţiune proprie a sa. De fapt, poate ar fi mai bine să ne scutim de această investigaţie; deoarece ea este pur speculativă şi ceea ce este de datoria noastră rămâne întotdeauna (obiectiv) acelaşi lucru, fie că punem la bază un principiu sau un altul: doar că, procedeul didactic de a aduce legea morală din noi la concepte distincte după procedura logică, de fapt singura *filosofică*, însă aceea de a personifica acea lege şi de a face o Isis învăluită, pornind de la raţiunea morală care porunceşte (dacă noi nu adăugăm imediat niciun fel de alte proprietăţi decât cele care au fost găsite după acea metodă), este o manieră *estetică* de reprezentare a aceluiaşi obiect, de care ne putem servi când prin prima, principiile au fost aduse în sfera pură, pentru ca prin prezentare sensibilă, chiar dacă doar analogică, să însufleţim acele idei, totuşi întotdeauna existând pericolul de a cădea în viziuni fantasmatice care înseamnă moartea oricărei filosofii.” (p. 494 şi urm. [VIII, 405]). Marea dificultate care există în a da religiei o poziţie autentică autonomă în întregul criticii transcendentale iese la iveală aici într-un mod foarte caracteristic. După *conţinutul* ei, ca religie a raţiunii, trebuie să coincidă cu etica pură de care se diferenţiază doar prin forma sa: prin „personificarea” tocmai acestui conţinut. Însă, această formă nu

religia naturală şi la cea pozitivă nu numai că se lasă înţelese psihologic, ci se şi justifică critic, trebuie vegheat totuşi cu grijă asupra faptului că ele nu-şi arogă nicio falsă independenţă. Deja prefaţa la prima ediţie a scrierii despre religie spune că morala, întrucât este întemeiată pe conceptul de om ca fiinţă liberă care însă tocmai de aceea, prin raţiunea sa, îşi impune singură legi necondiţionate, nu are nevoie nici de ideea unei alte fiinţe superioare ei, pentru a-şi cunoaşte datoria şi nici de un alt impuls decât cel al legii înseşi, pentru a o respecta. Cel puţin, este vina omului dacă în el există o astfel de nevoie care nu poate fi însă înlăturată prin nimic altceva, deoarece ceea ce nu provine din el însuşi şi din libertatea sa nu constituie un supliment pentru lipsa moralităţii sale. „Aşadar, în sprijinul ei (atât din punct de vedere obiectiv, în ceea ce priveşte voinţa, cât şi subiectiv, în ceea ce priveşte capacitatea), morala nu are nicidecum nevoie de religie, ci îşi este sieşi suficientă, graţie raţiunii practice pure."[34] Unde acest lucru se confundă, unde maniera religioasă de reprezentare permite chiar şi cea mai mică influenţă asupra adevăratei *întemeieri* a moralităţii, acolo nu este vorba doar despre ideile fundamentale pure ale eticii, ci şi despre cele ale religiei înseşi – buna slujire a lui Dumnezeu se transformă acolo într-o „proastă slujire".

Kant şi-a păstrat constant aceste idei de când le-a exprimat în scrisorile către Lavater. Până şi scrierea despre religie numeşte o adevărată „sminteală" când omul, în afara modului bun de viaţă, intenţionează să mai facă şi altceva pentru a fi plăcut lui Dumnezeu – însă acţiunea noastră se poate numi „bună" doar dacă se întemeiază în mod pur pe principiul autonomiei şi când, prin urmare, în recunoaşterea legii ca lege, se va face abstracţie de relaţia specială

îi aparţine în mod specific; ci ea se reduce – dacă facem abstracţie de semnificaţia generală, pur *teoretică* a „schematismului" transcendental pe care îl dezvoltase *Critica raţiunii pure* – la funcţia fundamentală *estetică* a conştiinţei. Conform acestui lucru, după premisele kantiene, religiosul nu apare ca un *domeniu* propriu şi legitim al conştiinţei, ci doar ca un nou *raport* în care intră domeniile şi „facultăţile" determinate şi delimitate anterior.

[34] *Religia în limitele raţiunii*, Bucureşti, Humanitas 2004, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Prefaţă la prima ediţie, p. 7.

cu „legiuitorul”. În legătură cu o lipsă în această convingere fundamentală nu mai este de ajutor nicio turnură a comportamentului exterior, indiferent cum poate fi el articulat. „*În sfârșit*, odată ce s-a trecut la maxima unei slujiri despre care se presupune că este în sine foarte plăcută lui Dumnezeu și care, la o adică, ar putea chiar să-l împace, dar care nu e pur morală, nu există – în această manieră oarecum mecanică de a-l sluji – nicio deosebire esențială, care să avantajeze un om în raport cu altul. Conform valorii (sau mai degrabă, nonvalorii), ei sunt cu toții la fel și e doar un moft ca, din cauza unei abateri *mai fine* de la unicul principiu intelectual al autenticei venerări a lui Dumnezeu, unii să se considere mai aleși decât alții, care se fac vinovați de o coborâre, pasămite *mai grobiană*, spre sensibilitate. Este totuna și are aceeași valoare dacă fariseul merge la *biserică* potrivit statutelor, ori face un pelerinaj la locurile sfinte din *Loretto* sau *Palestina*, sau dacă aduce la cunoștința autorității cerești formulele lui de rugăciune rostindu-le din *vârful buzelor*, ori recurge la o *morișcă a rugăciunilor*, așa cum procedează tibetanul [...], sau indiferent ce alt surogat de slujire morală a lui Dumnezeu ar mai putea fi. – Aici nu e vorba atât despre diferențierea formei exterioare, ci totul depinde de adoptarea sau abandonarea principiului unic de a deveni foarte plăcut lui Dumnezeu fie doar grație dispoziției morale – în măsura în care aceasta se arată vie în faptele săvârșite, înțelese ca fenomene ale ei –, fie printr-un spectacol evlavios și o trândăvie cucernică.”[35]

Firește, în acest context, apare imediat problemă *metodică* dificilă, pusă în legătură cu religia și dialectica inerentă ei. Pe de o parte, „schematismul” sensibil nu este separabil de esența religiei, fiind instituit inevitabil în același timp cu ea. Religia ar renunța să mai fie ea însăși dacă ar vrea să renunțe la el. Pe de altă parte, însă, tocmai acest moment înseamnă pentru ea o periclitare permanentă a conținutului ei cel mai profund și originar; îndată ce se lasă în seama lui, fără critică, se vede cu necesitate transpusă în antiteza tendinței sale fundamentale. Ne vedem așadar în fața alternativei:

---

[35] *Op. cit.*, Partea a 4-a: „Despre buna și proasta slujire sub domnia principiului Binelui sau Despre religie și preoțime”, pp. 243-244.

fie dizolvăm religia în etică, şi astfel, o lăsăm să dispară ca plăsmuire autonomă – fie o afirmăm alături de ea, însă astfel în mod necesar împotriva ei. Deoarece deducerea şi întemeierea legii morale suportă la fel de puţin un suport sensibil ca şi o „completare” transcendentă: fiecare element „heteronom” pe care îl acceptăm trebuie să schimbe în mod necesar această întemeiere. Pentru Kant, soluţia acestei antinomii se află din nou în stricta separare a empiricului şi inteligibilului, a ceea ce este dat şi a ceea ce este dat ca problemă. Trecerea religiei pure a raţiunii în etica pură este *pretinsă*, niciodată însă *înfăptuită* în lumea fenomenelor istorice; nici nu este realizabilă vreodată efectiv în aceasta. Punctul unificator pe care-l căutăm şi pe care trebuie să ne sprijinim se află în infinit. Însă, prin aceasta, el nu devine pentru noi în niciun caz un punct imaginar: el desemnează mai mult, strict şi exact, direcţia de la care evoluţia religioasă nu are voie să se abată dacă vrea să nu-şi rateze scopul. Unde religia apare în realitatea istorică, ea trebuie să accepte formele conforme acestei realităţi. Pentru a fi comunicabilă, trebuie să se agaţe de semnele sensibile ale comunicării; pentru a influenţa viaţa comunităţii, are nevoie de ordinile exterioare şi de obligaţiile acestei vieţi comunitare. Astfel, în existenţa sa empirică, ea devine în mod necesar Biserică. Însă, pe de altă parte, ea se cufundă în această formă de existenţă doar pentru a se depăşi în permanenţă. Ea trebuie să opună mereu ideii despre ceea ce este ea „în sinele” său pur, modalităţile sale de manifestare temporale specifice şi limitate: adevărata sa „doctrină fundamentală” trebuie să se afirme neîncetat şi să se pună în valoare în raport cu „doctrina ajutătoare”. Astfel, continuă să existe războiul între conţinutul infinit spre care ea tinde şi modurile finite de prezentare în care ea poate să-l cuprindă, desigur, în fiecare dintre fazele sale. Însă tocmai în acest război ea îşi are viaţa şi eficienţa sa istorică. În acest sens, Kant, asemeni lui Lessing, consideră religiile „pozitive” drept momente şi puncte de trecere în „educaţia speciei umane”; în acest sens, el pretinde de la ele ca în loc să se rigidizeze într-o dogmatică strictă, să recunoască pentru sine etalonul religiei etice a raţiunii şi, cu aceasta, desigur, să-şi pregătească propria depăşire şi dizolvare.

Cu aceasta este trasată tema generală a teoriei kantiene a religiei, în timp ce, bineînțeles, unei expuneri clare a acestei teme în *Religia în limitele rațiunii* îi sunt impuse diverse bariere. Acestea constau mai ales în caracterul particular al scrierii care nu oferă în niciun caz o expunere exhaustivă a ideilor fundamentale kantiene filosofic-religioase, ci vrea doar să arate, pe seama exemplului unei anumite dogmatici presupuse, cum se poate obține o sumă de adevăruri fundamentale etice, pur „raționale" dintr-un sistem de teze ale credinței date. Pe de altă parte, însă, prin această raportare, modului de abordare critic îi sunt trasate anumite limite. Nu faptul că dorea să renunțe în genere la principiul său: însă de acum înainte, aplică acest principiu la un material pe care îl preia ca dat din exterior. *Religia în limitele rațiunii* primeşte astfel caracterul unei lucrări de compromis. Ea scoate în evidență o natură stabilă a dogmei pentru a dezveli conținutul moral care se află ascuns în acest înveliş dogmatic. Tot ceea ce pare că contravine acestui conținut, fie va fi eliminat ca un adaos ulterior, fals, din „esența" principiilor de credință abordate, fie va fi reinterpretat într-un sens pe baza căruia se poate lăsa adaptat într-un oarecare fel metodei întregii abordări.[36] Prin aceasta nu numai că va fi fixat un punct de plecare accidental pentru abordare, ci prin această limitare la un cerc dogmatic dat se pare că este suportată şi reintrodusă o *scolastică* care, prin bazele teoretice ale criticii rațiunii, a putut fi deja definitiv depăşită. Trebuie să ne ferim să explicăm în mod pripit această lipsă pe baza barierelor pur întâmplătoare ale personalității şi caracterului lui Kant. În niciun caz nu l-a reținut aici o anxietate a gândirii. Poate că atenția exterioară la autoritățile statale şi bisericeşti au condus la multe ambiguități şi învăluiri ale *expresiei*, însă nucleul gândului n-a fost defel clintit. În principiu, Kant nu s-a opus religiei tradiționale altfel decât se opusese metafizicii tradiționale. Însă, pentru

[36] Acest caracter de compromis al *Religiei în limitele rațiunii* a fost accentuat în mod special de către Troeltsch, la ale cărui considerații fac aici trimitere: Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, în *Kant-Studien* 9 (1904), pp. 21-154: vezi p. 57 şi urm.

el, aici era vorba despre o altă sarcină: căci *factum*-ul unei anumite religii este dat într-un sens mult mai riguros decât cel al metafizicii, în care fiecare sistem care urmează pare că îl distruge pe cel precedent: este dat ca unul care durează relativ şi ca un *factum* istoric, care, în trăsăturile principale, rămâne identic cu sine. De această factualitate empirică trebuie să ţină cont şi cel care aspiră să o depăşească ideal. Idealizarea se leagă de ceea ce este dat: nu pentru a-l justifica cu orice preţ, pentru a indica însă în el punctul de la care poate ieşi în afara lui, prin dezvoltarea propriilor germeni „raţionali" presupuşi în el. În această privinţă, Kant urmează cu deplină onestitate subiectivă doar o metodă de care se servise întreaga epocă a luminilor. El dovedeşte acea isteţime a separării „exotericului" şi „ezotericului" pe care Lessing, în analiza şi critica sa a teologiei lui Leibniz, o evidenţiase şi elogiase la acesta din urmă. Şi el a încercat să aprindă foc din cremene; însă nu şi-a ascuns focul în cremene.[37] În acest sens, *religia în limitele raţiunii* nu aparţine sferei sale de influenţă pur filosofice, ci mai degrabă celei pedagogice. Kant s-a adresat aici atât poporului, cât şi guvernului în calitate de educator: şi de aceea a trebuit să *înceapă* cel puţin atât cu forma credinţei poporului, cât şi cu forma de religiozitate dominantă în stat. Modul de gândire critic nu trecea astfel indirect într-unul dogmatic, a fost însă desigur „pozitiv" în sens strict. Întrucât nu viza distrugerea, ci construcţia, a lăsat existentul mai întâi neatins în natura sa, pentru ca, treptat, să-l transforme din interior încât să îmbrace o nouă formă, în conformitate cu cerinţele raţiunii pure. În acest scop, Kant, faţă de istoric, era plin de acel optimism ce le-a fost caracteristic şi lui Lessing şi Leibniz. *Menţinerea* creştinismului de-a lungul secolelor a constituit deja pentru el dovada că în el trebuie să existe momente de o *semnificaţie* universal-valabilă; căci fără forţa reproductivă a motivelor fundamentale ale religiei etice pure a raţiunii, nici această permanenţă a sa şi această existenţă în timp n-ar fi inteligibile.

---

[37] Vezi Gotthold Ephraim Lessing, „Leibniz von den ewigen Strafen", în *Sämtliche Schriften*, vol. XI, Stuttgart 1895, pp. 461-487.

Ne aflăm aici, bineînțeles, în fața unui al doilea moment al teoriei kantiene a religiei în care se revelează deopotrivă extensia planului său originar şi bariera în realizarea acestuia. Religia rațiunii, cum o gândeşte Kant, nu este în niciun caz, în raportarea ei la empiria istorică, trimisă dinainte la o anumită formă de manifestare a religiosului în istorie sau limitată la aceasta. Teologiei biblice i se opune în câmpul ştiințelor o teologie filosofică, care, pentru adeverirea şi explicitarea tezelor ei, foloseşte istoria, limbile, cărțile *tuturor popoarelor*, Biblia fiind inclusă, însă invocată mereu doar ca *exemplu* singular de frunte.[38] De aceea, alături de ea, pot fi numite în mod firesc şi Vedele, Coranul, Zendavesta, având acelaşi drept de a fi luate în considerare şi examinate. Însă, pentru Kant, aici este vorba doar despre un drept asigurat teoretic, care, în realizarea propriu-zis practică a concepției de bază, este nimicit din nou imediat. Căci întreaga literatură religioasă, în afara creştinismului, este apreciată de Kant, de fapt, doar în sens antropologic, şi nu în sens etic-religios. El i se opune cu atitudinea *cunoscătorului* care manifestă interes pentru orice fenomen străin, însă nu este în mod intim mişcat de el. În raport cu iudaismul şi cu Vechiul Testament, Kant are de la început o parțialitate subiectivă atât de puternică încât nu poate vedea în religia profeților şi psalmilor decât o colecție de legi şi obiceiuri „statutare" (conform regulamentului). În aceasta însă se arată – independent de dreptul *din punctul de vedere al conținutului* şi de valoarea unor astfel de judecăți singulare – imediat un cerc *metodic* caracteristic, conținut în abordarea kantiană a filosofiei religiei şi a istoriei religiei. Etalonul etic va fi oferit formelor singulare ale religiei drept criteriu universal-valabil şi obiectiv; însă, în modul aplicării sale, sentimentul şi trăirea subiectivă joacă inevitabil un rol important. Întrucât încă din tinerețe a fost conştient de *efectul* moral al scrierilor Noului Testament, pentru Kant, de la bun început, este hotărât răspunsul la întrebarea asupra *conținutului* său unic şi incomparabil. Analiza rațională ar trebui doar să confirme şi să explice aici în detaliu ceea ce pentru el era fixat deja în prealabil ca rezultat global. Forța primelor impresii pietiste din

[38] *Religia în limitele rațiunii*, ed. cit., Prefață la prima ediție, p. 15 şi urm.

tinerețe nu se arată de fapt nicăieri atât de clar ca în scrierea sa despre religie. Deoarece chiar pietismul a fost cel care valorizase din nou acel principiu al exegezei „morale” a Sfintei Scripturi pe care se sprijină şi teoria kantiană despre religie. Deja în Evul Mediu, fireşte, era cunoscută şi frecventă această formă de interpretare, pe lângă altele. Toma din Aquino făcuse deja distincția, cu o rigurozitate şi determinare sistematică, între „*sensus allegoricus*”, „*sensus anagogicus*” şi „*sensus moralis*” sau „*mysticus*” al pasajelor din Sfânta Scriptură. În pietism, această manieră de interpretare a Bibliei luase imediat acea marcă tipică protestantă în care ea acționase asupra lui Kant. Cu ideea primatului necondiționat al rațiunii practice, el căuta în spatele fiecărui simbol religios încredințat lui, semnificația exclusiv etică. Întregul cerc dogmatic protestant: dogma căderii în păcat şi a mântuirii, a învierii şi a mântuirii prin credință va fi evaluat în această intenție. Kant are încrederea subiectivă necondiționată că ideea de bază şi călăuzitoare a religiei sale a rațiunii trebuie să fie în stare să domine complet acest cerc şi să-l umple cu eficacitatea sa; însă, tocmai din acest motiv, el nu tinde să-l transceandă, pentru că este sigur că în el poate demonstra aplicarea multiplă a principiului său.

De fapt, întreaga analiză şi critică a dogmelor ce străbate scrierea despre religie este de la bun început concentrată asupra unui *singur* punct. Teoria lui Kant despre „răul radical” din natura umană, teoria sa despre personalitatea lui Hristos, interpretarea pe care o dă păcatului originar şi ideii de dezvinovățire, conceptul său despre imperiul lui Dumnezeu şi opoziția dintre legile pur morale şi cele „statutare”: toate acestea se raportează la singura întrebare filosofică fundamentală şi doar în ea îşi găsesc adevărata unitate. Pentru Kant, în aceste teorii este vorba despre momentele şi interpretările speciale ale *conceptului de libertate*. Libertatea şi opoziția dintre „heteronomie” şi „autonomie”, dintre lumea sensibilă şi inteligibilă este *factum*-ul originar la care fac trimitere, într-o formă voalată şi simbolică, toate teoriile religioase fundamentale. Metoda filosofiei kantiene a religiei este orientată în permanență înspre evidențierea acestui raport. S-a încercat stabilirea unei limite stricte între filosofia kantiană a religiei şi filosofia kantiană a moralei, prin

faptul că, drept conținut specific al primeia, a fost desemnat *conceptul de mântuire*. Însă, dimpotrivă, pe bună dreptate s-a apreciat că motivul mântuirii pentru teoria kantiană a religiei nu înseamnă decât o anumită parafrazare a problemei libertății. El nu cunoaşte şi nu suportă nicio „mântuire” în sensul unei intervenții divine supranaturale care apare în locul propriei fapte a subiectului moral; ci vede în ea mai mult expresia faptei inteligibile înseşi, pe baza căreia autolegitatea voinței pure şi a rațiunii practice dobândeşte stăpânirea asupra instinctelor empiric-sensibile.[39] Astfel, şi pentru teoria kantiană a religiei, libertatea rămâne deopotrivă singurul mister şi singurul principiu explicativ. Ea iluminează sensul propriu-zis şi scopul doctrinei credinței; însă, despre ea, desigur – din motivele pe care etica critică le-a prezentat –, nu mai există nicio „explicație” teoretică ulterioară. Tot ceea ce putem face în raport cu ea, constă mai mult în înțelegerea ei tocmai în „neinteligibilitatea” ei.[40] Stabilind astfel limitele înțelegerii noastre teoretice şi recunoscându-le, nu vom fi conduşi într-un întuneric mistic: deoarece pe cât de puțin se mai poate pune întrebarea asupra unui „de ce”, asupra unei „cauze” ulterioare a libertății, ea şi *conținutul* ei, în pretenția necondiționată a ceea ce ar trebui să fie, sunt date totuşi ca ceva cert şi necesar. Religia, la fel ca etica, exprimă, fiecare pe limba ei, acest conținut; el rămâne însă la origini unul şi acelaşi, pe cât de adevărat este că legea morală, conform esenței sale, este doar una, indiferent în câte forme şi simboluri putem încerca să o formulăm.

Astfel, şi filosofia kantiană a religiei, în pofida tuturor ambivalențelor, se arată totuşi dominată de o idee de bază unitară sistematică, în timp ce, desigur, în scrierea despre religie a lui Kant, această unitate poate fi prezentată doar condiționat şi nesatisfăcător. De aceea, este de înțeles că şi primul *efect* pe care l-a avut *Religia în limitele rațiunii* a fost un dezacord. Polii între care se mişca aprecierea lucrării în epocă devin vizibili imediat ce confruntăm

[39] Vezi aici Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, 4, ediția îmbunătățită (ediția jubiliară), vol. V: *Immanuel Kant und seine Lehre*, partea a doua, Heidelberg 1899, p. 289 şi urm., şi obiecțiile pe care Troeltsch (*Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, p. 80 şi urm.) le ridică împotriva concepției lui Fischer.

[40] Vezi mai sus, capitolul al cincilea, „Construcția eticii critice”.

impresia pe care Goethe a avut-o despre operă cu părerea lui Schiller. Goethe s-a îndepărtat indignat de scrierea în care n-a putut să vadă decât o recunoaştere a ortodoxiei şi dogmaticii bisericeşti; şi mai sarcastic observă el într-o scrisoare către Herder, cum Immanuel Kant şi-ar fi „murdărit nelegiuit mantia sa de filosof cu pata urâtă a răului radical, cu aceasta şi creştinii sunt ademeniţi să sărute liziera". Dimpotrivă, Schiller, la început nu mai puţin intrigat de teoria kantiană, se lasă în cele din urmă captiv definirii conceptuale kantiene şi argumentării sale; căci, de fapt, el trebuia să recunoască aici, chiar dacă într-o voalare proprie, ideile fundamentale ale teoriei kantiene a libertăţii, pe care le adoptase deja în mod intim. Şi el îşi exprimă, în raport cu Körner, îngrijorarea că tendinţa kantiană de bază ar putea fi greşit interpretată: în timp ce intenţia lui Kant n-a fost decât să respingă existentul şi să se învoiască, de dragul acestuia, să lege rezultatele gândirii filosofice de raţiunea copilului, dogmatica dominantă ar pune imediat mâna pe întreg şi l-ar exploata în scopurile ei – şi aşa, în cele din urmă, Kant nu făcuse decât să peticească „sistemul găunos al prostiei". Pe cât de sceptic a apreciat el efectul teoriei kantiene a religiei, pe atât de clar credea că se afla deasupra conţinutului său propriu-zis. În raport cu conţinutul dogmelor, credea că putea stabili în cazul lui Kant o atitudine spirituală complet independentă. Kant a procedat atât de liber, aşa cum au procedat filosofii şi poeţii greci cu mitologia lor.[41] În ceea ce priveşte ortodoxia bisericească, ea nu putea să se lase înşelată nicio clipă în privinţa opoziţiei ireconciliabile în care se afla convingerea lui Kant cu sistemul favorizat şi pretins de stat. Desigur, guvernul mai căuta încă să se ferească de războiul deschis. Chiar şi în momentul în care Kant îşi publica tratatul interzis de cenzură, într-o primă fază, guvernul nu s-a agitat. Între timp, articolul lui Kant din septembrie 1793 împotriva lui Garve, care trecea într-un mod ameninţător de la etica generală la teoria statului şi care nu afirma doar libertatea religioasă a conştiinţei, ci şi „libertatea de a scrie",

---

[41] Johann Wolfgang von Goethe, scrisoare către Johann Gottfried şi Caroline Herder, din 7 iunie 1793, în *Werke*, vol. X, p. 74 şi urm.; Fr. Schiller, scrisoare către Gottfried Körner din 28 februarie 1793 [în *Briefe*, vol. III, pp. 287-290].

ca singura pavăză sfântă a drepturilor poporului, şi o deducea din primele concepte de bază ale dreptului natural, trebuia să trezească deja din nou neîncrederea şi îngrijorarea puterilor politice. Kant a prevăzut iminentul conflict şi, pe cât de puţin îl căuta, dispreţuia totuşi rezerva timidă care l-ar mai fi putut încă împiedica. „Mă grăbesc, mult preţuite prieten – îi scrie lui Biester în mai 1794, când îi trimite articolul *Das Ende aller Dinge* –, să vă trimit tratatul promis înainte să vină sfârşitul activităţii mele şi al dumneavoastră, ca scriitor. [...] Mulţumesc pentru vestea pe care mi-aţi împărtăşit-o; convins că am acţionat întotdeauna conştiincios şi conform legii, privesc liniştit sfârşitul acestor manifestări stranii. Dacă legi noi vor *dispune* ceea ce nu contravine principiilor mele, le voi respecta tot atât de mult; tocmai asta nu se va întampla, dacă ar interzice să nu-mi fac în totalitate cunoscute principiile, după cum am făcut şi până acum (lucru de care deloc nu îmi pare rău). – Viaţa este scurtă, mai ales cea care mai rămâne în urma celor 70 de ani deja trăiţi; pentru a duce fără griji la sfârşit ce mi-a rămas, se va găsi totuşi un colţ de pământ."[42] Cu siguranţă, în aceste cuvinte nu se ascunde o dispoziţie pentru război; însă, oricum, cel în vârstă de 70 de ani, care, cu toate obiceiurile sale şi cu întreaga sa ordine a vieţii derulată doar în oraşul său natal, şi care, deja cu două decenii în urmă, mărturisea ca ţine de natura sa fizică şi spirituală să scape de fiecare schimbare exterioară, era acum pregătit să renunţe la postul său de profesor şi la drepturile sale în Prusia dacă nu-şi putea păstra altfel independenţa. În ceea ce privea articolul pe care Kant îl trimisese lui Biester, el conţinea din nou trimiteri atât de clare la situaţia epocii, dar şi teorii atât de sarcastice împotriva deţinătorilor prusaci ai puterii încât abia dacă puteau fi trecute cu vederea. „Creştinismul – se spune aici –, în afara celui mai mare respect pe care îl insuflă fără putinţă de împotrivire sfinţenia legilor sale, mai are în sine şi ceva care *merită să fie iubit*. [...] Dacă, pentru ca lucrul să fie făcut aşa cum trebuie, îi mai este adăugată încă vreo autoritate (fie aceasta chiar şi cea divină, fie intenţia aceleiaşi cât se poate de binevoitoare

[42] Scrisoare către Erich Biester din 18 mai 1794, în *Werke*, vol. X, p. 240 şi urm. [XI, 481 şi urm.].

şi scopul într-adevăr cât se poate de bun), în cazul acesta a dispărut orice ar putea merita să fie iubit la acesta: pentru că este o contradicţie în a-i porunci cuiva nu doar să facă ceva, ci să facă şi cu plăcere. [...] Este, aşadar, modul liberal de a gândi – la egală distanţă de sensul sclaviei cât şi de ruperea de orice chingi – de la care creştinismul aşteaptă un efect pentru învăţătura sa, prin care reuşeşte să câştige de partea sa inimile oamenilor al căror intelect este luminat chiar şi numai prin reprezentarea legii datoriei lor. Sentimentul libertăţii în alegerea scopului ultim este ceea ce face ca acestora să le fie plăcută legea. [...] Dacă s-ar ajunge vreodată ca creştinismul să înceteze a mai fi iubit (ceea ce s-ar putea întâmpla dacă acesta, în loc de spirit blând, s-ar înarma cu autoritate poruncitoare): ar trebui atunci ca modul dominant de gândire al oamenilor, întrucât în chestiuni ce ţin de morală nu există neutralitate (şi cu atât mai puţin coalizare a unor principii opuse), să fie respingere şi opoziţie împotriva acestuia. [...] caz în care, însă, deoarece creştinismul ar fi menit să fie religia generală a lumii, dar nu ar fi favorizat de soartă să ajungă aşa, s-ar instaura sfârşitul (inversat) al tuturor lucrurilor în privinţă morală."[43] Desigur, aceste afirmaţii sunt redate în stilul baroc de bătrâneţe al lui Kant. Sensul lor propriu-zis nu trebuia totuşi greşit înţeles. Guvernul trebuia să se decidă să acţioneze împotriva persoanei incomode care avertizează, care iese treptat din cercul „erudiţilor profunzi" în care credea iniţial că l-a închis bine şi care se îndrepta acum împotriva lor cu armele ironiei şi ale satirei. Astfel, la 1 octombrie 1794, s-a emis către Kant o cunoscută scrisoare a regelui în care i se reproşează că, deja de multă vreme, ar fi „abuzat de filosofia sa înspre denaturarea şi degradarea multor teorii fundamentale ale Sfintei Scripturi şi ale creştinismului" şi prin care, pentru evitarea dizgraţiei regelui, primeşte ordin ca pe viitor să nu se mai facă vinovat de nimic de acest fel: „în caz contrar, la împotrivire continuă, va trebui să vă aşteptaţi la dispoziţii cu siguranţă neplăcute".[44]

---

[43] Immanuel Kant, „Das Ende aller Dinge", în *Werke*, vol. VI, pp. 409-424; vezi p. 422 şi urm. [VIII, 337 şi urm.].

[44] Vezi scrisoarea în „Prefaţa" la „Streit der Fakultäten", în *Werke*, vol. VII, pp. 311-431; vezi p. 316 [VII, 6].

Atitudinea lui Kant faţă de reproşurile şi ameninţările ce îi sunt făcute aici este cunoscută. În scrierea sa justificativă, el respinge mai întâi acuzaţia că, *în calitate de profesor al tinerilor*, adică, după cum a înţeles el, în prelegerile sale academice, ar fi introdus vreodată o apreciere a Bibliei şi a creştinismului, iar în acest sens, face apel la manualele lui Baumgarten pe care în permanenţă le pusese la baza prelegerilor sale şi care, deja de la sine, excludeau o astfel de apreciere. De asemenea, în scrierea sa, nu vorbeşte în niciun caz „în calitate de profesor al poporului", ci vizează doar o „dezbatere între eruditii facultăţii", aşa încât lucrarea ar trebui să fie pentru public una neinteligibilă şi ermetică. Deja din aceste motive, scrierea sa despre religie nu putea să conţină o „depreciere" a creştinismului şi a Bibliei, deoarece în ea, singura temă o constituie evoluţia religiei pure a raţiunii, şi nu critica anumitor forme istorice de credinţă; în rest, oricât de mult ar fi intrat în conţinutul creştinismului, nu ar fi lăsat nicio îndoială în privinţa faptului că recunoaşte în el marca istorică desăvârşită a credinţei pure a raţiunii. „În ceea ce *priveşte al doilea punct* – astfel se încheie justificarea lui Kant –, nu mă pot face vinovat pe viitor de o astfel de denaturare şi degradare a creştinismului: astfel, pentru a înlătura şi cea mai mică îndoială în legătură cu aceasta, pentru cea mai mare siguranţă, vă declar aici, în calitate de *cel mai fidel supus al Maiestăţii Regale*, că de acum înainte voi renunţa în totalitate la toate conferinţele publice care vizează religia, fie cea naturală, fie cea revelată, atât în prelegerile mele, cât şi în scrieri."[45]

Kant, în răspunsul său la ordonanţa regelui, a cedat astfel practic la toate pretenţiile guvernului; a încercat să găsească pentru sine o justificare în acest sens doar prin faptul că, printr-o rezervă mentală, o limitează la durata guvernării şi a vieţii lui Friedrich Wilhelm II. Adaosul că el, ca „cel mai fidel supus al Maiestăţii sale Regale", se obligă de acum înainte la tăcere în privinţa lucrurilor religioase, trebuia, după cum însuşi Kant explică mai târziu, să conţină în sine în mod expresiv acest sens auxiliar. Adesea a fost dezaprobat acest comportament; însă reproşurile nu au atins un punct

[45] *Op. cit.*, pp. 317-321 [citat: p. 320 (VII, 10)].

propriu-zis decisiv. Dacă Immanuel Kant, cu conştiinţa şi sentimentul muncii filosofice de o viaţă – el nu a declarat niciodată că această muncă ar fi încheiată şi încă la 80 de ani se mai plângea de faptul că multe părţi importante ale acesteia ar fi încă neterminate –, s-ar fi decis să renunţe la războiul împotriva regimului lui Wöllner, întrucât acest război îi răpea forţa vitală şi de muncă ce încă îi mai rămăsese, atunci în această privinţă ar fi limitat şi meschin să dorim să judecăm împreună cu el. Este dreptul fundamental al geniului de a-şi trasa singur calea şi sarcinile, dintr-o necesitate individuală care este în acelaşi timp suprema necesitate obiectivă. Şi întotdeauna rămâne ineficientă dorinţa de a plasa în locul acestui etalon interior unul exterior, abstract-doctrinar. De aceea, dacă Immanuel Kant şi-ar fi sacrificat activitatea publicistică sau şi-ar fi amânat-o pentru timpuri mai favorabile, pentru a obţine spaţiu şi răgaz pentru rezolvarea problemelor de acest fel care-l aşteptau, orice plângere cu privire la acest fapt ar fi atunci nefundamentată. Însă, în atitudinea sa faţă de plângerea guvernului există desigur o trăsătură care arată că el nu se mai opune acum în deplină libertate conflictului pe care îl prevăzuse atât de clar. El respinge cu fermitate până şi ideea unei retractări aparente. „Dezminţirea şi negarea convingerilor interioare – aşa spune una dintre însemnările sale din această perioadă – este ceva *josnic*; însă tăcerea, într-un astfel de caz, este datoria supusului; şi când tot ceea ce se spune trebuie să fie adevărat, atunci, de aceea, nu este o datorie de a spune public orice adevăr."[46] Până şi aici, în maniera sa riguroasă şi metodică, el cântăreşte cu grijă domeniul şi gradul datoriilor; subapreciază însă, independent de *drepturile* personale pe care şi le-a acordat împotriva puterilor politice, cel puţin *puterea* personală pe care o deţinea efectiv în raport cu acestea. „Dacă cei puternici în lume – îi scrie lui Spener la acea vreme – se află într-o stare de beţie, fie aceasta o adiere a zeilor sau a unei muze, atunci un pigmeu, căruia îi este dragă pielea sa, ar trebui sfătuit să nu se amestece în ceartă, chiar dacă aceasta s-ar întâmpla prin cele mai blânde şi mai respectuoase

[46] [Verificat după Schubert, *Immanuel Kant's Biographie*, p. 138; vezi şi Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben*, p. 186].

vorbe; mai ales pentru că de aceştia nici nu va fi auzit, iar de către alţii, care sunt colportori, ar fi rastălmăcit. – De astăzi în patru săptămâni intru în cel de-al 70-lea an de viaţă. Ce influenţă deosebită asupra unor oameni de spirit aş mai putea spera să am la această vârstă? Şi asupra mulţimii generale? Aceasta ar fi muncă zadarnică, înrudită de-a dreptul cu paguba aceluiaşi. În acest rest al unei jumătăţi de viaţă este de recomandat celor bătrâni să ia în considerare atât acel *non defensoribus istis tempus eget*, cât şi măsura puterilor, ceea ce nu mai lasă în urmă-i aproape nimic, în afară de dorinţa de linişte şi pace."[47] Tonul ironic al acestor afirmaţii este evident; însă, pe de altă parte, ele arată chiar întreaga sfială firească a eruditului şi gânditorului solitar, care simţea în permanenţă o teamă faţă de orice intervenţie în „certurile lumii". Nu teama de a-şi pierde postul a constituit aici elementul decisiv pentru Kant; el luase deja în calcul posibilitatea retragerii sale, fără ca prin aceasta atitudinea sa să fi fost influenţată. Orice fals respect faţă de rang şi aristocraţie ca atare se afla departe de el. Toate relatările despre relaţiile lui personale cu regele Friedrich Wilhelm II, pe care, ca rector al Universităţii, a trebuit să-l salute la ceremoniile de încoronare în Königsberg, trădează degajarea şi sinceritatea naturală pe care le-a dovedit în această privinţă. Despre rolul pe care unul singur a putut să-l joace într-un stat absolutist, Kant a gândit însă destul de modest. Îl reţinea aici acel scepticism ce l-a făcut să renunţe de timpuriu la orice activitate practică reformatoare. În ceea ce privea *teoria* moralităţii, a religiei şi a dreptului statal, credea că a condus-o până în punctul din care aceasta, într-un progres treptat, şi-a putut câştiga influenţa crescândă asupra praxis-ului; dar nu se simţea chemat să dea o mână de ajutor în acest sens. Fără îndoială că în această privinţă s-a gândit prea puţin la influenţa pe care personalitatea sa putea să o aibă, deoarece nu putea în niciun caz să estimeze ceea ce filosofia sa semnifica deja ca putere ideală în întreaga viaţă a naţiunii. În aceasta rezidă poate adevărata lipsă şi eroare în atitudinea lui Kant faţă de ordonanţa guvernului prusac. Însă,

---

[47] Scrisoare către Karl Spener, din 22 martie 1793, în *Werke*, vol. X, p. 197 şi urm; vezi p. 198 [X, 402 şi urm.].

pentru a o evita, ar fi trebuit să se simtă situat deasupra conjuncturilor istorice într-o cu totul altă măsură decât a fost la el cazul – ar fi trebuit să-şi atribuie o forţă a influenţei nemijlocite, una pe care niciodată nu şi-a acordat-o.

În cadrul speculaţiei filosofice, gândirea lui Kant rămâne însă orientată, la fel ca înainte, spre probleme politice fundamentale care îşi găsesc acum o nouă extensie şi aprofundare. De la constituţia statului, aria de probleme cuprinde şi ideea *Ligii Naţiunilor* pe care Kant încearcă să o întemeieze în scrierea sa *Spre pacea eternă* (1795) şi ale cărei condiţii preliminare empiric-istorice indispensabile încearcă să le stabilească. În sens *metodic*, însă, toate şirurile conceptuale legate de această problemă trebuiau să conducă din nou la o bază unitară care nu avusese parte până acum de nicio abordare independentă în cadrul sistemului critic. Concepţia kantiană despre stat se bazează pe concepţia sa despre libertate – însă ideea de libertate nu este suficientă doar pentru sine, pentru a constitui conceptul concret al statului. Dacă statul, conform sarcinii sale ideale, face trimitere la sfera libertăţii, atunci el aparţine mai mult, conform existenţei sale factuale şi realizării sale istorice, sferei constrângerii. Cu aceasta, el este plasat într-o opoziţie a cărei intermediere progresivă este chiar una dintre determinaţiile sale esenţiale. *Ideea unei istorii universale în intenţie cosmopolită* făcuse deja trimitere la acest raport; îi lipsea însă un moment important, prin care conflictul dintre constrângere şi libertate să fie adus la cea mai tranşantă şi mai exactă expresie. În conceptul de constrângere se află condiţia preliminară necesară pentru conceptul de *drept*. Fiindcă tocmai acesta face distincţia, crede Kant, între datoria morală şi datoria de drept, anume că prima nu pune sub semnul întrebării doar acţiunea însăşi, ci simultan şi mai ales „maxima" şi impulsul ei subiectiv, în timp ce datoria de drept face abstracţie de abordări de acest fel, pentru a aprecia doar acţiunea ca atare în existenţa şi realizarea sa obiectivă. Concordanţa sau neconcordanţa unei acţiuni cu legile, fără a lua în considerare impulsurile acesteia, este ceea ce constituie *legalitatea* ei, în timp ce *moralitatea* ei este asigurată doar atunci când este stabilit în acelaşi timp faptul că a provenit din ideea de datorie ca unică cauză a sa. Cea din urmă concordanţă, întrucât

vizează ceva pur interior, este exclusiv *pretinsă*; prima poate deveni în acelaşi timp cea *obținută prin constrângere*. Capacitatea exterioară de a constrânge la o acțiune este impusă de aceea prin conceptul de drept. „Dreptul strict" – în cazul căruia se face abstracție de orice coacțiune a conceptelor morale – poate şi trebuie „să fie reprezentat ca posibilitatea constrângerii universale reciproce cu libertatea fiecăruia, după legi universale". „După cum dreptul în genere are ca obiect numai ceea ce este exterior în acțiuni, tot aşa dreptul strict, anume cel căruia nu-i este inclus niciun element etic, nu revendică decât principii exterioare de determinare a bunului-plac; căci astfel el este pur şi neamestecat cu nicio prescripție a virtuții. Doar un drept care este cu totul exterior poate fi deci numit strict (restrâns). Acesta se întemeiază, ce-i drept, pe conştiința obligației fiecăruia conform legii; dar, în ceea ce priveşte determinarea bunului-plac, atunci când pretinde să fie pur, el nu are voie şi nici nu poate să se raporteze la această conştiință ca la un imbold, ci se întemeiază, de aceea, pe principiul posibilității unei constrângeri exterioare care poate coexista cu libertatea fiecăruia conform legilor universale. [...] dreptul şi împuternicirea de a constrânge reprezintă deci unul şi acelaşi lucru. Legea unei constrângeri necesare, reciproce, concordante cu libertatea fiecăruia, sub principiul libertății universale, este oarecum *construcția* acelui concept, adică prezentarea acestuia într-o intuiție pură a priori, după analogia posibilității mişcărilor libere a corpurilor sub legile *egalității acțiunii şi reacțiunii*. Aşa cum noi, în matematica pură, nu deducem direct de la concepte proprietățile obiectului lor, ci le putem descoperi doar prin construcția conceptului, tot aşa, cel care face posibilă prezentarea acelui concept nu este atât *conceptul* de drept, cât mai mult, constrângerea, adusă sub legi universale, concordantă reciprocă şi aceeaşi."[48]

Prin *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, ce apare la începutul lui 1797, Kant încearcă să ofere această expunere. Aceasta este ultima lucrare care încă mai aparține cercului marilor scrieri sistematice, propunând un principiu universal pentru un anumit domeniu obiectiv-spiritual al culturii, pornind de la care

[48] *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, p. 33 şi urm. [VI, 232 şi urm.]; vezi p. 19.

trebuie să fie făcută inteligibilă specificitatea şi necesitatea structurii sale. Pentru *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*, care urmează în cursul aceluiaşi an, lucrurile stau altfel. Deoarece *principiul* eticii se află aici ca unul deja întemeiat. Mai este necesară acum doar urmărirea sa într-o serie de aplicări, expunerea lui Kant se pierde însă de mai multe ori într-o schematică anevoioasă şi într-o cazuistică spinoasă. Până şi dezvoltarea *dreptului privat*, în prima parte a *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, nu este scutită – prin clasificarea drepturilor în personale, materiale şi material-personale – de această înclinaţie predilectă spre schematizare căreia îi sunt ordonate şi subordonate întrebările concrete; mai ales construcţia kantiană a căsătoriei ca un drept material-personal este semnificativă în această privinţă. Abordarea se ridică din nou la o perspectivă mai amplă doar în măsura în care se adresează problemelor dreptului public: dreptului statal şi dreptului poporului. Ceea ce Kant expusese anterior în mod izolat în scurtele sale tratate îşi primeşte acum întemeierea şi deducţia pornind de la o idee unitară fundamentală. Problemele suveranităţii stăpânului şi a originii acesteia în suveranitatea poporului, diviziunea puterilor care rezultă de aici şi delimitarea drepturilor lor vor fi dezbătute într-o manieră sistematică şi, în acelaşi timp, printr-o raportare latentă la detaliul empiric-istoric. Metodica pe care Kant se sprijină în acest scop nu pare la prima vedere a diferi în niciun punct de modul de abordare a dreptului natural care domină filosofia dreptului în epoca luminilor şi a revoluţiilor. Teoria contractului social – mai ales în forma pe care o primise prin Rousseau – este presupusă aici ca fiind valabilă. Însă, încă o dată se conturează acea trăsătură, vizibilă deja în tratatul împotriva lui Garve, privind raportul dintre teorie şi praxis şi care îi împrumută întregii viziuni a lui Kant, în cadrul evoluţiei concepţiei despre dreptul natural, pecetea sa specială. Contractul social este ridicat în mod pur şi complet din sfera empiricului şi al, chipurile, istoricului, în sfera „ideii". „Actul prin care un popor se constituie într-un stat, *de fapt însă doar ideea acestuia*, singurul prin care legalitatea acestuia

poate fi gândită, este *contractul originar* conform căruia toți (*omnes et singuli*) renunță la libertatea lor exterioară în *popor*, pentru ca ei, drept componente ale unei esențe comune, adică ale poporului considerat stat (*universi*), să o reia imediat, fără să se poată spune: statul, omul și-au jertfit o *parte* a libertății lor înnăscute unui scop, ci omul a părăsit definitiv libertatea sălbatică, situată în afara legii, pentru a-și regăsi libertatea într-o dependență legitimă, adică într-o stare legală, deoarece această dependență provine din voințele lor proprii legislatoare".[49] Astfel, „inteligibilul" ideii de libertate garantează pentru Kant „inteligibilul" conceptului de drept și de stat și îl apără de confuzia cu un factic pur întemeiat exclusiv în raporturile de putere și stăpânire existente efectiv.[50] Comunitatea statului în care oricine este preluat și căreia trebuie să i se dedea fără rezerve închide totuși în sine, prin propria sa natură ideală, condiții ideale care se lasă sintetizate în teza că ceea ce întregul popor nu poate decide asupra lui însuși n-are voie niciun legiuitor să decidă asupra lui.[51] Acest *spirit* universal al contractului originar prezintă linia directoare și norma pentru toate tipurile și formele speciale de guvernare, care „treptat și continuu trebuie schimbate astfel încât ele să coincidă, *conform acțiunii lor*, cu singura constituție legitimă, respectiv a unei republici pure și acele forme vechi empirice (statutare) care serveau doar *supunerii* poporului să se dizolve în cea originară (rațională), care doar ea face din *libertate* principiul și condiția oricărei *constrângeri* care este necesară pentru o constituție legitimă în sensul propriu-zis al statului și care va fi, în sfârșit, realizată, conform literei."[52]

Dacă aici este vorba despre cele mai generale probleme ale filosofiei dreptului și statului, atunci Kant, în scrierea sa următoare, revine la experiențele personale avute, în acțiunile sale literare și

---

[49] *Op. cit.*, p. 122 [VI, 315 și urm.].

[50] Pentru o imagine de ansamblu, vezi mai sus, capitolul V.

[51] *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, p. 135. Pentru teoria kantiană a dreptului, vezi mai bine Erich Cassirer, *Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie*, Berlin 1919.

[52] *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, p. 148 [VI, 340 și urm.].

filosofice, cu puterile statale existente. Desigur, în exterior, această relaţie – în afară de prefaţa scrierii – abia dacă s-a manifestat; ea constituie însă în mod distinct motivul din care s-a născut ideea ei de bază şi pe baza căruia se explică întreaga sa structură. Încă o dată, sistemul ştiinţelor şi ordinea componentelor principale este ceea ce Kant încearcă să stabilească aici. Însă, în loc să cerceteze ştiinţele în conţinutul lor şi în premisele lor obiective, el le concepe acum doar sub aspectul raportului pe care-l au cu statul şi cu guvernarea. Ceea ce se pune aici sub semnul întrebării şi pentru care se va pretinde un principiu stabil nu este atât *existenţa* lor logică, cât mai mult *utilizarea* lor conform specialităţii. Cearta ştiinţelor, datorată acestei cotituri a abordării, devine o *ceartă a facultăţilor*. Căci statul trebuie cel puţin să ia la cunoştinţă despre ştiinţe, de parcă ele, în raport cu el, constituie anumite legături cu delimitări fixe reciproce, *corporaţii* independente care se bazează pe dreptul istoric. Doar în această formă exterioară a lor el le recunoaşte drept componente ale organizării sale, pentru care el preia atât un drept de control, cât şi o datorie de protecţie. Astfel, sub acest punct de vedere, întreaga ştiinţă este desigur apreciată doar conform poziţiei pe care o ocupă în ierarhia politică; astfel, cercetătorul are voie să conteze aici doar pe auz în măsura în care el poate să se legitimeze în acelaşi timp ca delegat şi *funcţionar* al statului. În realitate, această problematică este păstrată de Kant în *Streit der Fakultäten*. Însă, în pofida exactităţii aride cu care o abordează, se simte clar umorul care aminteşte încă o dată de stilul operelor de tinereţe ale lui Kant. Şi, precum acolo, şi aici umorul este doar expresia şi reflexul unei autoeliberări filosofice interioare. Această autoeliberare, proprie lui Kant, consta în faptul că încerca să transforme conflictul *personal* cu puterea statului, conflict pe care tocmai îl trăise, într-un conflict *metodic*, încercând să-l aplaneze ca atare. În măsura în care, cu îngustime voită a sferei conceptuale, ia poziţia practicianului politic, el caută, chiar de pe această poziţie, să demonstreze dreptul şi libertatea inatacabilă a teoriei filosofice şi a ştiinţei. Prin atitudinea şi intenţia politicianului, străbate aici adevărata viziune şi mentalitate a gânditorului critic: iar

această dublură este cea care dă *Certii facultăților* acel amestec de ironie veselă superioară și seriozitate în privința subiectului.

Tonul ironic se simte deja în prima delimitare prin care Kant, continuând tradiția, distinge facultatea de teologie, de drept și de medicină ca facultăți „superioare", în raport cu facultățile filosofice „inferioare". Originea acestei distincții tradiționale este, după cum observă el, cu ușurință de cunoscut: ea provine de la guvern, pentru care niciodată nu este vorba despre știință ca atare, ci doar despre acțiunile pe care le așteaptă de la el poporul. Din această cauză el chiar a sancționat anumiți profesori care s-au obligat la o influență folositoare, care însă nu au binevoit să prezinte anumite teorii. „[...] el nu îi învață pe alții, ci le poruncește celor care îi învață pe alții (în privința adevărului celor spuse, fiecare să tragă concluziile), deoarece s-au înțeles cu guvernarea în acest sens printr-un contract, la preluarea funcției lor. – O guvernare care s-ar ocupa și de învățături, așadar și de extinderea științelor, care ar vrea prin urmare să joace în cea mai înaltă ipostază rolul savantului, nu ar face altceva decât să piardă prin această pedanterie respectul ce i s-ar cuveni, și este sub demnitatea ei să se facă una cu poporul (la nivelul de învățătură al acestuia), care nu înțelege nicio glumă și care nu dă doi bani pe aceia care se ocupă cu științele."[53] În acest sens, pe baza mandatului său, guvernul obligă științele particulare la anumite statute, căci pentru el „adevărul" nu poate exista altfel decât în forma statutelor de acest fel. Teologului îi va fi prescrisă Biblia drept regulă și linie directoare, juristului, dreptul încetățenit al zonei respective, medicului, regulamentul sanitar. Respectarea punctuală a acestor reguli le asigură teologiei, jurisprudenței și medicinei poziția în viața publică și le ridică astfel la demnitatea de facultăți „superioare". Doar un singur lucru: știința însăși, de dragul cunoașterii pure, rămâne liberă în privința acestor reglementări și diviziuni, deoarece de la ea nu se așteaptă o realizare esențială pentru scopuri nemijlocit practice. Dacă vrem totuși să-i acordăm și ei un loc, ea trebuie să se mulțumească atunci, în mod just, cu

---

[53] *Streit der Fakultäten*, p. 329 (VII, 19).

rangul unei „facultăţi inferioare". În ea, raţiunea rămâne independentă de dispoziţiile guvernului, însă tocmai de aceea rămâne şi ineficientă şi trebuie să se resemneze cu a nu avea influenţă în evoluţia lucrurilor. Dreptul ei inalienabil îi indică cu aceasta ultimul loc într-o apreciere convenţională. Facultatea filosofică se află ca atare în afara cercului ordonării şi supunerii: şi în natura omului rezidă faptul „că [...] cel care poate da ordine, dacă este asemeni unui supus umilit al altuia, se consideră totuşi mai nobil decât un altul, care, chiar dacă este liber, nu are pe nimeni căruia să-i dea ordine."[54]

Din această cauză rezultă acum o „opoziţie legitimă" între facultăţi: o opoziţie întemeiată în însăşi esenţa ei şi care nu poate fi de aceea creată printr-o oarecare comparaţie, extrasă din lume, ci trebuie să continue să existe şi să fie susţinută până la capăt. „Facultăţile superioare", ca părţi componente ale ierarhiei de stat, rămân mereu tot atât de mult să domine prin dorinţă la fel cum prin dorinţă sunt determinate să cunoască, în timp ce facultatea filosofică, dacă vrea să rămână fidelă sarcinii sale, trebuie să-şi primească toate indicaţiile doar de la acestea din urmă. De aici poziţia sa firească, cea a opoziţiei: totuşi, o opoziţie aşa cum este ea necesară şi indispensabilă pentru succesul şi progresul pozitiv al întregului însuşi. Facultatea filosofică este reprezentanta eternei opoziţii a „raţionalului" faţă de ceea ce este doar „statutar", a raţiunii ştiinţifice faţă de putere şi tradiţie. În această funcţie fundamentală a sa, ea nu are voie să fie împiedicată şi limitată de către stat, dacă acesta îşi înţelege corect propriile foloase şi propria determinare. Statul are voie să pretindă de la ea doar un singur lucru, anume ca ea să nu intervină direct în treburile sale administrative. Educarea şi formarea oamenilor de afaceri de care el are nevoie pentru scopurile sale rămâne în seama facultăţilor superioare, care, pentru aceasta, se află sub supravegherea lui legitimă supremă. Însă, desigur, şi invers, se poate aştepta şi de la facultăţile superioare ca ele să nu depăşească limitele ce le sunt trasate. Dacă teologul biblic invocă pentru o teză oarecare raţiunea, „atunci el sare (ca şi fratele lui Romulus)

---

[54] *Op. cit.*, p. 330 [VII, 20].

peste zidul credinței mântuitoare și cade în câmpul deschis, liber al propriei judecări și filosofii, unde, scăpând de guvernarea spirituală, este expus tuturor pericolelor anarhiei."[55] În mod similar, juristul trebuie să aplice, ca funcționar judecătoresc, ordonanțele legale existente și ar fi absurd dacă el, în loc de acestea, ar vrea să revendice sau să facă dovada că ele sunt conform rațiunii. Doar facultatea filosofică, ca adeptă a teoriei pure, nu poate niciodată să aprecieze această dovadă ca fiind suspendabilă. Căci se poate chiar întâmpla să urmăm doar din supunere o învățătură practică; „ea însă, întrucât e o impunere [...] să fie acceptată ca adevărată, nu este doar obiectivă (ca o judecată care *nu ar trebui* să fie), ci și subiectivă (ca una pe care niciun om nu o *poate* emite)."[56] Conform acestui lucru, când sunt puse în discuție adevărul și falsitatea, și nu foloasele și pagubele, nu poate exista un alt principiu suprem decât rațiunea: a-i limita autonomia într-un fel oarecare n-ar însemna decât anularea esenței conceptului de adevăr.

Lucrarea despre religie a lui Kant a prezentat deja complet consecințele ce pot rezulta de aici pentru cearta dintre religia rațiunii și credința bisericească, dintre filosofia pură a religiei și ortodoxia biblică. Ceea ce prezintă în acest sens „cearta facultăților" este doar completarea și confirmarea expunerilor anterioare în care este peste tot prezentă amintirea fazelor războiului personal pe care Kant trebuia să-l poarte. Abordarea ia o nouă turnură în măsura în care – în forma disputei între facultatea de drept și cea de filosofie – începe să se ocupe de întrebarea asupra raportului dintre bazele natural-legitime și cele pozitiv-legitime ale constituției statului. Este oare orice drept doar expresia *raporturilor* reale *de putere*? Constituie acestea fundamentul său propriu-zis? Sau colaborează în el un factor *ideal*, care, încet și continuu, devine valabil și ca factor politic eficient? Răspunsul la aceste întrebări nu conține în sine, conform lui Kant, nimic mai puțin decât judecata asupra faptului dacă istoria și specia umană, în ascensiunea și în progresul continuu, au ajuns la ceva mai bun sau dacă ambele, cu puține oscilații, se mențin la un

---

[55] *Op. cit.*, p. 334 [VII, 24].

[56] *Op. cit.*, p. 337 [VII, 27].

singur nivel de desăvârşire, sau, în ansamblu, sunt expuse căderii şi regresului. Dacă încercăm, din punct de vedere al fericirii, să obţinem un răspuns la aceste întrebări, atunci acesta nu poate fi altfel decât negativ: pesimismul lui Rousseau în raport cu cultura are aici dreptate. Eudemonismul, cu speranţele sale sangvinice, pare că nu se menţine, iar în favoarea unei istorii profetice a omenirii, cu privire la progresul în direcţia binelui, pare că promite puţin.[57] Însă, aici, intervine imediat reflecţia metodică, conform căreia pe o cale pur empirică, problema nu poate fi soluţionată. Căci paradoxală este însăşi întrebarea asupra progresului moral al omenirii: aici este totuşi vorba despre încercarea de a prevedea ceva care, conform esenţei sale, nu poate fi prevăzut şi nu trebuie să fie prevăzut. Destinul neamului omenesc nu este un *Fatum* dictat printr-o oarecare „natură" oarbă sau „predestinare", ci este opera autodeterminării sale libere. Cum putem urma însă şi face vizibil cursul pe care o ia această determinaţie inteligibilă în succesiunea empiric-cauzală a evenimentelor, în succesiunea *fenomenelor*? O relaţie de acest fel este posibilă doar prin faptul că lumea fenomenală, adică progresul evenimentelor istorice ale lumii, conţine în sine cel puţin o întâmplare *simbolică*, a cărei tălmăcire ne conduce de la sine şi în mod necesar la imperiul libertăţii. Există un astfel de semn al istoriei de care se poate lega speranţa că neamul omenesc, ca întreg, este conceput în progres continuu? Kant răspunde la această întrebare făcând trimitere la Revoluţia franceză, care nu trebuie înţeleasă aici după beneficiile sale empirice, ci doar după sensul ei ideal şi conform tendinţei sale. „Această întâmplare nu constă de exemplu în fapte sau crime importante, săvârşite de oameni, prin care ceea ce a fost mare a fost făcut mic printre oameni sau ceea ce a fost mic a fost făcut mare şi, la fel ca prin magie, vechile clădiri strălucitoare ale statului dispar, în locul lor venind altele ca din adâncurile Pământului. Nu, nimic de genul acesta. Doar modul de gândire a spectatorului este cel care, în acest joc, trădează *public* mari metamorfoze şi care dă pe faţă o atât de generală şi totuşi atât de dezinteresată participare a jucătorilor [...], însă (din cauza generalităţii) demonstrează totuşi

[57] *Op. cit.*, p. 394.

un caracter al neamului omenesc în întregime şi în acelaşi timp (din cauza dezinteresului) un caracter moral al acestuia cel puțin în situația pe care nu doar că o speră progresul spre mai bine, ci însuşi este deja un asemenea, atâta cât capacitatea acestuia este deocamdată suficientă. Revoluția unui popor plin de spirit pe care am văzut-o derulându-se în zilele noastre poate reuşi sau eşua; ea poate fi umplută cu mizerie sau fapte de oroare astfel încât un om care gândeşte bine, dacă ar putea spera să le facă pentru a doua oară în mod fericit, niciodată nu s-ar decide să facă totuşi experimentul cu asemenea costuri – eu spun că această revoluție găseşte în spiritele oricăror spectatori (care nu au fost şi ei părtaşi la acest joc) o *participare*, conform dorinței care se învecinează cu entuziasmul şi a cărei exprimare era legată de pericol, deci nu putea să aibă nicio altă cauză decât o dispoziție morală în neamul omenesc."[58] Pe certitudinea acestei dispoziții se întemeiază speranța evoluției unei constituții natural-legitime în raportarea singularului la stat şi în cea a statelor singulare, unul față de altul. Un fenomen cum a fost cel al Revoluției franceze nu se mai uită, deoarece a descoperit o tendință spre mai bine în natura umană, fenomen pe care niciun politician nu l-ar fi inventat din mersul de până acum al lucrurilor şi care doar el unifică natura şi libertatea în neamul omenesc, după principii interne legitime. Se arată acum că idealul statului, aşa cum marii teoreticieni sociali l-au imaginat drept idealul unei constituții concordante cu drepturile naturale ale oamenilor, nu este o himeră, ci norma pentru orice constituție civilă în genere. Iar cu această viziune, şi „pacea eternă" încetează a mai fi doar un vis: deoarece întemeierea unei constituții strict democratice şi republicane, conform spiritului, în interior, oferă şi exteriorului – după cum făcuse deja scrierea *Despre pacea eternă* – garanția pentru faptul că intenția spre supunere nelegitimă a unui popor prin altele cât şi mijloacele pentru realizarea acestei intenții devin tot mai mult slăbite astfel încât apropierea de starea „cosmopolită" se realizează treptat şi în istoria popoarelor.[59]

---

[58] *Op. cit.*, p. 397 şi urm. (VII, 85).

[59] Vezi Immanuel Kant, „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", în *Werke*, vol. VI, pp. 425-474.

Activitatea filosofică a lui Kant se încheie cu acest scop al istoriei umanităţii în care ideea de libertate trebuie să-şi găsească concretizarea empiric-politică. Ideea de libertate constituie finalul filosofiei sale, după cum constituise şi începutul şi mijlocul acesteia. Căci ceea ce se mai leagă încă în activitatea scriitoricească a lui Kant de aceste dezbateri este doar o rară spicuire literară care nu mai adaugă conţinutului propriu-zis al sistemului filosofic nicio trăsătură în plus. Deja ultima secţiune a lucrării, care pune în discuţie cearta facultăţii de filosofie cu cea de medicină, este doar anexată. În realitate, în acest tratat „despre puterea spiritului de a fi stăpân, prin hotărâre, asupra sentimentelor sale maladive"[60] este vorba doar despre un număr de prescrieri dietetice pe care Kant le experimentase personal şi într-o metodică introspecţie. Nici *Antropologia* din anul 1798 nu poate fi alăturată în niciun fel operelor sistematice, conform structurii şi conţinutului: ea sintetizează doar „din perspectivă pragmatică" bogatul material pentru istoria omului şi a antropologiei, pe care Kant l-a adunat în timpul întregii sale vieţi din observaţii proprii şi din surse străine şi pe care l-a îmbogăţit mereu prin notiţele pentru prelegerile sale. Dimpotrivă, opera căreia Kant i-a acordat în acest din urmă timp o participare internă şi pe care o vedea direct apartenentă activităţii sale sistematice n-a mai ajuns la maturitate, oricât de mult s-a străduit el până în ultimii ani de viaţă şi până la stingerea totală a forţelor sale fizice şi spirituale. Cu un efort de voinţă mereu înnoit el s-a dedicat acestei opere despre *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, care trebuie să conducă mai departe la o perspectivă completă a aşa-numitului *System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang*. Biografii săi dovedesc, concordant, cu câtă dragoste s-a dedicat acestei scrieri despre care obişnuia să vorbească „cu o adevărată însufleţire" şi pe care o declara frecvent ca „cea mai importantă operă a sa".[61] Adesea credea că se află

---

[60] *Streit der Fakultäten*, p. 411 (VII, 97).

[61] Vezi Jachmann, *Immanuel Kant in Briefen an einen Freund* (Scrisoarea a 3-a), p. 17 şi urm; Ehregott Andreas Christoph Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakter und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm* (Über Immanuel Kant, vol. III), Königsberg, 1804, p. 195.

aproape de finalizarea acestei „*chef d'œuvre*", credea că mai necesită doar o scurtă redactare în scris pentru ca acest „întreg care desăvârşeşte sistemul" să poată fi imediat editat.[62] Să fi fost doar o autoamăgire firească a bătrânului? S-a presupus acest lucru când a fost examinată forma manuscrisului.[63] Aici se reiterează aceleaşi teze şi turnuri; într-un amestec pestriț se succed lucruri importante şi secundare; nicăieri nu se întâlneşte o dipoziție sistematică, o structură riguroasă şi un progres al ideii. Şi totuşi se arată, pe măsură ce citim, că adevărata lipsă nu vizează atât ideea însăşi, cât mai mult expunerea ei. Este ca şi cum forța creatoare a gândirii a rezistat mai mult decât forțele subordonate ale ordonării şi clasificării. Memoria îl lasă; la sfârşitul unei propoziții nu-şi mai aminteşte începutul acesteia, perioadele stilistice i se încurcă. Şi, cu toate astea, din mijlocul acestui haos al ideilor, ele iluminează cu o forță şi profunzime uimitoare – idei menite de fapt să facă încă o dată vizibil întregul sistemului până în ultimele sale motive. Mai ales în legătură cu semnificația metodică a opoziției dintre „lucru în sine" şi „fenomen" se găsesc aici explicații pe care, în operele anterioare, în zadar le-am căuta în aceeaşi determinare şi exactitate. Desigur, se pare că încercarea de valorificare a conținutului ideatic al operei de bătrânețe, având în vedere scrisul lui Kant, va rămâne mereu zadarnică – şi aşa, pe cât de mult ne adâncim în probele operei publicate până acum, se naşte doar îndoiala dureroasă că însuşi Kant n-a mai fost autorizat să ridice această comoară.

Încă în 1795, Wilhelm von Humboldt, după informațiile primite de la Memel, poate să-i relateze lui Schiller că Immanuel Kant ar mai avea în minte o mulțime de idei neprelucrate, pe care se gândeşte să le elaboreze într-o anumită ordine: pentru care, desigur, ia în calcul viața ce i-a mai rămas mai mult după mulțimea rezervelor

---

[62] Vezi Hasse, *Letzte Äußerungen Kants*, p. 21şi urm. [Buchenau, Lahmann, *Der alte Kant*, p. 24, notă].

[63] Părți ale manuscrisului au fost publicate de Rudolf Reicke sub titlul „Ein ungedrucktes Werk Kants aus seinen letzten Lebensjahren", în *Altpreussische Monatsschrift* 19 (1882), pp. 66-127, 255-308, 425-479 şi 569-629; 20 (1883), pp. 59-122, 342-373, 415-450 şi 513-566; 21 (1884), pp. 81-159, 309-387, 389-420 şi 533-620. Pentru conținutul întregii opere, vezi mai ales prezentarea lui Erich Adickes, *Kants Opus posthumum,* Berlin, 1920.

decât după probabilitatea obişnuită.[64] În „anunţarea finalizării apropiate a unui tratat despre pacea eternă în filosofie”, pe care Kant îl publică în 1797, Schiller găseşte încă o trăsătură juvenilă ce ar putea fi numită – după cum adaugă într-o scrisoare către Goethe – aproape *estetică*, dacă nu ne-ar pune în încurcătură prin forma îngrozitoare ce se apropie de un stil filosofic administrativ.[65] Din informaţii personale, tânărul conte de Purgstall relatează despre impresia profundă pe care a avut-o în aprilie 1795 de pe urma prelegerilor lui Kant şi de pe urma luminozităţii şi clarităţii care s-au răspândit asupra întregii sale gândiri; iar colegul lui Kant, Poerschke, adevereşte într-o scrisoare din 1798 către Fichte că spiritul lui Kant încă nu s-a stins deşi nu mai are capacitatea de gândire continuă.[66] Până şi în viaţa personală şi în administrarea afacerilor sale, Kant a demonstrat de multe ori în această perioadă că vechea sa forţă volitivă şi de acţiune nu l-au părăsit. Desigur, începând cu vara lui 1796, el renunţă la prelegerile sale. În 23 iulie 1796 se pare că urcă pentru ultima dată la catedră.[67] El refuză şi conducerea rectoratului, când îi este oferită încă o dată în 1796, atrăgând atenţia asupra vârstei sale şi a slăbiciunii sale fizice.[68] Totuşi, la doi ani după aceea, când s-a încercat limitarea atribuţiilor sale în cadrul senatului universităţii şi înlocuirea sa cu un „adjunct” care să conducă pentru el, s-a revoltat împotriva unor astfel de pretenţii exagerate prin cele mai tranşante cuvinte şi printr-o argumentare

---

[64] Wilhelm von Humboldt, scrisoare către Friedrich Schiller din 5 octombrie 1795, în: *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, cu adnotări de Albert Leitzmann, ediţia a treia, Stuttgart 1900, pp. 153-156.

[65] Friedrich Schiller, scrisoare către Johann Wolfgang von Goethe din 22 septembrie 1797, în: *Briefe*, vol. V, p. 263 şi urm.

[66] Karl Ludwig Poerschke, scrisoare către Johann Gottfried Fichte din 2 iulie 1798, în: *Fichte, Leben und litterarischer Briefwechsel*, vol. II, pp. 368-371.

[67] În legătură cu această problemă, vezi materialul oferit atât de Arnoldt, „Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit”, cât şi de Arthur Warda, „Ergänzungen zu E. Fromms zweitem und drittem Beitrage zur Lebensgeschichte Kants”, (partea întâi), în: *Altpreussische Monatsschrift* 38 (1901), pp. 75-95.

[68] Scrisoare către rector din 26 februarie 1796, în: Imm. Kant, *Gesammelte Schriften* (Ed. Acad.), vol. XII, p. 461 şi urm.

convingătoare.[69] Desigur, sentimentul dureros de a vedea „o încheiere deplină a socotelilor mele în lucruri care privesc *întregul* filosofiei” şi a nu mai putea atinge acest scop nu l-a mai părăsit începând de atunci înainte. El însuşi, într-o scrisoare către Garve, a numit acest sentiment „o durere tantalică”.[70] În ciuda înclinației interioare ce îl conducea puternic în repetate rânduri la tema principală a acestei perioade, la problema „trecerii de la metafizică la fizică”, respinge acum întrebări asupra lucrărilor sale filosofice cu o convingere clară şi hotărâre. „Ah, ce *poate* însemna asta. *Sarcinas colligere!* Asupra acestui lucru, abia dacă mai pot să mă gândesc acum!” – astfel se adresa el adesea prietenilor, după cum aflăm din relatarea lui Borowski.[71]

Este o coincidență literară ciudată faptul că nu suntem informați despre nicio secțiune a vieții lui Kant atât de exact cum suntem informați despre aceasta din urmă. În relatările prietenilor şi protectorilor săi fideli, ale pastorului Wasianski, impresionante tocmai prin simplitatea şi obiectivitatea lor, putem urmări de la an la an, aproape de la săptămână la săptămână, fazele întregii degradări. Nu este nevoie să intrăm aici în detaliile acestor relatări, deoarece ele nu vizează decât doar o istorie a bolii. Wasianski ne informează despre un „călător erudit” care îl vizitează pe Kant cu doi ani înainte de moarte că nu l-ar fi văzut pe Kant, ci doar învelişul său.[72] Kant simțea acum tot mai mult povara unor astfel de vizite spre care mulți erau ademeniți, în parte cu reale interese personale, în parte din simplă curiozitate. „Dumneavoastră vedeți în mine – obişnuia el să răspundă complimentelor unor astfel de vizitatori – un om bătrân sfârşit şi slab”.[73] În decembrie 1803 nu mai putea să-şi scrie numele şi nici nu mai putea să formuleze vreo expresie legată de viața comună; în cele din urmă, a început să confunde tot ceea ce îl înconjura. I-au rămas fidele doar trăsăturile

69 Scrisoare către rector din 3 decembrie 1797, în *Werke*, vol. X, p. 330 şi urm.

70 Scrisoare către Christian Garve din 21 septembrie 1798, în *Werke*, vol. X, p. 351 şi urm; vezi p. 351 [XII, 254].

71 Borowski, *Darstellung des Lebens Kant's*, p. 184.

72 Wasianski, *Kant in seinen letzten Lebensjahren*, p. 202.

73 *Op. cit.*, p. 170.

de bază ale *caracterului* său, chiar dacă şi-a pierdut forţele intelectuale; şi ceea ce ne relatează Wasianski în legătură cu aceasta e credibil, întrucât prezentarea sa trădează peste tot tonul celui mai pur adevăr, dispreţuind orice spoială retorică. „Fiecare zi – ne informează el despre relaţia sa cu Kant în ultimii ani – îmi aducea câştig, deoarece zilnic descopeream o parte amabilă a bunei sale inimi; zilnic primeam noi asigurări ale încrederii sale. [...] Măreţia lui Kant ca erudit şi gânditor este cunoscută lumii, eu nu pot să o apreciez; însă nimeni n-a avut ocazia ca şi mine să observe cele mai fine trăsături ale blândeţii sale."[74] „Existau întotdeauna câteva momente în care marele său intelect, deşi nu atât de strălucitor ca altădată, încă se mai manifesta, momente în care cu atât mai mult îi lumina inima. În orele în care slăbiciunea îl dobora mai puţin îmi mulţumea pentru fiecare pregătire menită să-i uşureze destinul şi îi mulţumea *efectiv* supusului său, al cărui efort extrem de anevoios şi încredere neobosită i le-a răsplătit cu daruri importante."[75] Wasianski reţine în mod special un eveniment din ultimele zile de viaţă ale lui Kant, care face vizibilă păstrarea finelor trăsături umane în personalitatea lui Kant şi mai clar decât poate să o facă orice descriere doar mijlocită. „În data de 3 februarie – cam înainte cu o săptămână de moartea lui Kant – toate impulsurile vitale păreau a fi complet adormite, căci începând cu această zi, n-a mai mâncat deloc. Existenţa sa părea doar efectul unei forţe de inerţie după o mişcare de 80 de ani. Medicul său s-a învoit cu mine să-l vizitez în jurul unei anumite ore şi a dorit prezenţa mea pentru aceasta. [...] Pe când el îl vizita [...] şi Kant aproape că nu mai putea să vadă nimic, i-am spus că vine medicul. Kant se ridică de pe scaun, ajunge la mâna medicului şi vorbeşte despre *funcţii*, repetă adesea acest cuvânt pe un ton de parcă ar vrea să fie ajutat. Medicul îl linişteşte spunându-i că la poştă totul ar fi comandat, deoarece atribuia aceste cuvinte fanteziei. Kant spune: «*multe funcţii, anevoioase funcţii*, în curând din nou *mult bine*, în curând din nou recunoştinţă», totul fără legătură şi totuşi cu o căldură crescândă şi mai multă conştienţă de sine.

[74] *Op. cit.*, p. 74 şi urm.
[75] *Op. cit.*, p. 180 şi urm.

Eu i-am ghicit foarte bine intenția. Voia să spună că, la numeroasele şi anevoioasele funcții, mai ales la rectorat, este foarte bine din partea medicului său că îl vizitează. *«În totalitate corect»* a fost răspunsul lui Kant, aproape răpus de slăbiciunea organismului său. Medicul îl roagă să se aşeze. Kant ezită stingherit şi neliniştit. Eu eram prea familiarizat cu modul său de gândire încât să mă înşel în privința adevăratei cauze a ezitării sale de a se aşeza, deşi poziția îl obosea şi-l slăbea. I-am atras medicului atenția în privința adevăratei cauze, respectiv finul mod de gândire şi conduita galantă a lui Kant, şi l-am asigurat că se va aşeza îndată ce el, ca străin, se va aşeza primul. Medicul părea că pune la îndoială această cauză, a fost însă imediat convins de adevărul afirmației mele şi aproape mişcat până la lacrimi când Kant, după adunarea forțelor sale, cu o tărie provocată prin constrângere a spus: *Sentimentul pentru umanitate încă nu m-a părăsit*. Acesta este un om nobil, fin şi bun! ne-am strigat nouă înşine, într-un singur glas."[76]

Aici ne este relatat un comportament întâmplător într-o situație specială; însă, dacă îl privim în ansamblul personalității lui Kant, el are o valoare universală şi simbolică. Biografii lui Kant povestesc că într-un timp în care lui îi venea greu să urmărească discuții cotidiene, talentul său de a cuprinde idei generale s-a menținut neschimbat. Era nevoie doar de conducerea discuției spre o temă general-filosofică sau ştiințifică pentru ca el să fie imediat dispus la o vie participare. Aşa cum în această trăsătură se adevereşte forța şi permanența ideilor teoretice fundamentale în spiritul lui Kant – tot aşa, în ceea ce se relatează despre manifestările sale în ultimii ani, se oglindeşte încă o dată direcția dominantă a voinței sale. El a fost şi a rămas – astfel spune Wasianski – „omul hotărât al cărui picior adesea a slăbit, niciodată însă sufletul său puternic."[77] Pe cât de greu îi venea să formuleze o simplă opinie referitoare la o situație actuală şi concretă, îşi păstra totuşi opinia, chiar în cele mai dificile circumstanțele pentru el, îndată ce a surprins-o şi a justificat-o într-o „maximă" conştient formulată. Iar alături de această

---

[76] *Op. cit.*, pp. 202-205.
[77] *Op. cit.*, p. 109.

energie şi consecvenţă a voinţei ieşea în permanenţă la iveală şi delicateţea firii sale. Charlotte von Schiller spunea despre Kant că ar fi fost unul dintre cele mai mari fenomene ale umanităţii dacă ar fi fost în stare să simtă iubirea: însă, pentru că n-a fost cazul, ar fi intervenit ceva deficitar în natura sa.[78] În realitate, şi în relaţiile lui Kant cu oamenii apropiaţi, cu orice participare şi orice dăruire dezinteresată de care era capabil, nu este niciodată depăşită o anumită limită instituită prin „raţiune": iar această domnie a raţiunii, unde ne credem îndreptăţiţi să aşteptăm şi să pretindem o exprimare directă a *afectului*, poate provoca cu uşurinţă aparenţa unei indiferenţe în abordarea lucrurilor şi a relaţiilor umane. Într-adevăr, toate afectele „de tip cald" – cum însuşi le-a numit – erau străine firii lui Kant. Însă, cu atât mai bogat şi mai fin era dezvoltat în el afectul pe care însuşi îl privea drept afect etic fundamental şi în care el credea că recunoaşte forţa motrice pentru orice acţiune morală. Raportarea sa la ceilalţi era condusă şi dominată de respectul faţă de libertatea persoanei morale şi a dreptului ei la autodeterminare. Iar acest respect nu a fost pentru el o cerinţă abstractă, ci acţiona în el ca instinct viu ce determina fiecare manifestare în parte. Prin această trăsătură, Kant a obţinut acea „amabilitate a inimii", care, dacă nu se confundă cu iubirea, este totuşi înrudită cu ea. Al său „sentiment al umanităţii" pe care l-a păstrat până în ultimele zile de viaţă era detaşat de orice bază sentimentală. Tocmai în aceasta rezidă specificul său în raport cu timpul şi mediul, cu secolul sensibilităţii. Atitudinea lui faţă de oameni s-a definit prin mediul pur şi abstract al *legii* morale: însă tocmai în această lege a cunoscut şi a stimat în acelaşi timp forţa supremă a personalităţii umane. De aceea, pentru el, ideea de umanitate şi cea de libertate nu au rămas limitate la un ideal politic-social şi pedagogic, ci au devenit mijlocul prin care a mişcat întregul cosmos spiritual, schimbându-l total. Ideea „primatului raţiunii practice" a condiţionat o transformare în concepţia fundamentală a raţiunii teoretice: noul sentiment şi noua

---

[78] Vezi pentru aceasta şi pentru cele ce urmează Otto Schöndörffer, „Kant's Briefwechsel", vol. II, 1789-1794, în: *Altpreussische Monatsschrift* 38 (1901), pp. 96-134; p. 120 şi urm.

conştiinţă a umanităţii au condus la o „revoluţie universală a modului de gândire” în care umanitatea şi-a găsit pentru prima oară justificarea ultimă şi decisivă.

Kant moare în 1804, în dimineaţa de 12 februarie. Funeraliile sale s-au transformat într-o mare sărbătoare publică la care a participat întregul oraş şi populaţia tuturor raioanelor. Corpul său neînsufleţit a fost aşezat mai întâi în casa sa, unde o mare mulţime de oameni „cu poziţii de la cele mai mari până la cele mai mici” s-au dus să-l vadă. „Toţi se grăbeau să folosească ultima ocazie [...] Multe zile la rând lumea s-a înghesuit la el, în fiecare moment al zilei. Mulţi au venit de două, chiar de trei ori, şi publicul încă nu-şi potolise dorinţa de a-l vedea.”[79] Ceremonia funerară a fost organizată de universitate şi de studenţii care doreau să-i arate lui Kant o cinste specială. În sunetul tuturor clopotelor din Königsberg, trupul lui Kant a fost purtat de tineretul academic în casa sa, de unde, însoţit de mii de oameni, au mers spre domul universităţii. Aici i-a fost aşezat trupul în aşa-numitul „cavou al profesorilor”. Mai târziu, aici s-a ridicat o hală proprie, aşa-numita „Stoa Kantiana”.

Funeraliile au decurs în forme atât de fastuoase şi cu o participare atât de mare şi, cu toate că mulţi au venit să-i aducă, după expresia lui Wasianski, „cele mai clare urme de respect universal, pompă sărbătorească şi gust”[80], totuşi, când Kant moare, el este aproape străin de mediul şi oraşul său natal. Deja în anul 1798 – cu şase ani înainte de moartea sa – Poerschke îi scrisese lui Fichte că Immanuel Kant, de când nu mai ţinea prelegeri şi de când nu mai întreţinea relaţii sociale decât cu excepţia celor din casa Motherby, devenise treptat necunoscut şi în Königsberg.[81] Doar numele lui mai strălucea în vechea glorie; persoana sa a început însă să fie tot mai mult uitată. Efectul istoric al filosofiei sale urca tot mai sus şi specificul teoriei sale se răspândea tot mai mult; însă personalitatea sa părea în ultimii ani de viaţă că aparţine mai mult amintirii şi legendei decât prezentului istoric. Până şi în această privinţă se revelează o

[79] Wasianski, *Kant in seinen letzten Lebensjahren*, p. 219 şi urm.
[80] *Op. cit.*, p. 223.
[81] Poerschke, scrisoare către Fichte din 2 iulie 1798.

trăsătură specifică a vieţii lui Kant. Deoarece măreţia şi forţa acestei vieţi nu a constat în aceea că a dezvoltat toate momentele individuale închise în spiritul şi voinţa lui Kant, ci că ea s-a pus tot mai determinat şi exclusiv în slujba pretenţiilor obiective, a problemelor şi sarcinilor ideale. Formele personale ale vieţii şi existenţei nu-şi păstrează aici, ca atare, nicio valoare independentă; întreaga lor semnificaţie se rezumă la faptul că devin materie pentru viaţa ideii abstracte care progresează după lege proprie şi pe baza necesităţii sale imanente. Pe acest raport dintre persoană şi lucru se întemeiază întreaga formă şi structură a vieţii lui Kant – se întemeiază ceea ce constituie profunzimea sa şi ceea ce poate apărea drept limita sa propriu-zisă. Dăruirea totală scopurilor pur obiective pare desigur să aibă între timp drept consecinţă necesară o sărăcire în conţinutul concret şi în bogăţia individuală a vieţii; însă, pe de altă parte, tocmai aici iese la iveală întreaga forţă cuceritoare a generalului – acel general care se manifestă deopotrivă în lumea ideatică a lui Kant şi în lumea sa a voinţei, care se manifestă atât ca idee teoretică, cât şi practică. Ne amintim în ce forţă şi prospeţime, în ce vivacitate subiectivă se pronunţa direcţia fundamentală a lui Kant la începutul activităţii sale filosofice şi scriitoriceşti, în lucrarea *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. „Mi-am prefigurat deja calea – aşa scrie el la 22 de ani – pe care vreau să o păstrez. Voi porni pe acest drum şi nimic nu trebuie să mă împiedice să-l continui."[82] Ideea lui Kant străbătuse acest traseu într-un sens mult mai amplu decât a putut-o prevedea entuziasmul său juvenil. În cele mai diferite direcţii, drumul a fost străbătut de la parte la întreg, de la individual la universal. Abordarea a început cu problema cosmologică şi cosmogonică, cu întrebările naşterii şi ordinii lumii. Mai întâi trebuia fixată o nouă poziţie a judecării. Nu doar că trebuia depăşită percepţia sensibilă nemijlocită legată de detaliul spaţio-temporal, de aici şi acum, ci şi imaginea matematico-ştiinţifică despre lume a lui Newton trebuia completată şi aprofundată, în măsura în care în aceasta era preluată întrebarea asupra *originii* temporale a sistemului lumii şi, cu asta, era creată o nouă dimensiune a

---

[82] Vezi capitolul I, nota 38.

abordării. Doar acum cercul empiric-terestru se extinde la orizontul efectiv totalizant şi general al conceptului astronomic. O extensie analogă a experimetat-o imediat, în încercările lui Kant asupra fundamentării unei geografii fizice şi a unei antropologii empirice, conceptul de *istorie a umanității*, în măsura în care aceasta se ordona şi subordona, ca un caz particular, problemei generale a istoriei evoluției organicului. Epoca critică a lui Kant păstrează apoi această tendință de bază: ea deplasează însă centrul de greutate din „natural" în „spiritual", de la „fizică" şi biologie în domeniul logic şi etic. Şi aici, pentru judecată şi acțiune, în măsura în care vor fi arătate bazele lor universal valabile, apriorice, trebuie conştientizate întreaga forță şi profunzime a valorii lor, trebuie stabilite însă în acelaşi timp limitele pe care aplicarea acestor principii nu le poate depăşi fără să nu se piardă în gol. Cele două momente, cel al *întemeierii* şi cel al *delimitării*, devin pentru Kant unul, căci doar în relaționarea intelectului şi a voinței printr-o lege universală şi necesară se produce ordinea obiectivă a lumii intelectului şi a lumii voinței pe care se sprijină conținutul ei esențial.

În cunoscuta paralelă pe care o face în *Geschichte der Farbenlehre* între Platon şi Aristotel, Goethe pune în opoziție două tipuri fundamentale de abordare filosofică. „Platon se raportează la lume asemeni unui spirit fericit căruia îi place să-şi găsească câtva timp adăpost în ea. Pentru el nu este atât vorba de a o cunoaşte, deoarece o presupune deja ca cea la care el îşi aduce contribuția [...]. El pătrunde în adâncuri mai mult pentru a o umple cu esența lui decât pentru a o cerceta. El se mişcă către înalturi, cu nostalgia de a participa din nou la originea sa. Tot ceea ce el exteriorizează se raportează la un întreg etern – bine, adevărat, frumos – a cărui cerință aspiră să o provoace în fiecare inimă. [...] Dimpotrivă, Aristotel stă în fața lumii ca un om, ca un constructor. Fiind aici, trebuie să acționeze şi să creeze. Se informează cu privire la baze, însă nu mai departe după ce găseşte cauza. De acolo şi până în punctul central al Pământului restul îi este indiferent. Trasează un cerc imens pentru clădirea sa, creează materiale sub toate aspectele, le ordonează, le stratifică şi urcă astfel, într-o formă regulată,

piramidală, spre înălţimi, în timp ce Platon, asemeni unui obelisc, unei văpăi, caută cerul. Dacă câţiva oameni de acest fel se răspândesc oarecum în omenire ca reprezentanţi separaţi; dacă au avut norocul să se formeze desăvârşit, să pronunţe desăvârşit ceea ce s-a format în ei şi nu în propoziţii scurte, laconice asemeni maximelor oracolelor, ci în opere diverse, foarte bine elaborate; dacă aceste opere rămân ceea ce are omenirea mai bun şi, în continuare, sunt studiate şi abordate mai mult sau mai puţin: rezultă atunci în mod firesc că lumea, în măsura în care trebuie văzută ca sensibilă şi gânditoare, a fost nevoită să se dedea unuia sau altuia, să-l recunoască pe unul sau pe altul drept maestru, învăţător, conducător."[83]

Faptul că Immanuel Kant se află în afara opoziţiei universale spiritual-istorice căreia îi dă aici expresie Goethe într-o formă tipică marchează volumul şi profunzimea geniului său filosofic. Alternativa prezentată aici nu avea pentru el nicio forţă şi valabilitate. În locul disputelor istorice de până atunci în motivele intelectuale ale filosofiei, apare la el o nouă unificare istorică. Dacă Platon şi Aristotel par a fi repartizaţi în omenire ca reprezentanţi ai unor proprietăţi separate: Kant, cu realizarea sa filosofică, prezintă un nou concept global despre ceea ce îi este posibil şi tangibil omenirii în înţelegere şi desăvârşire, în gândire şi acţiune. Poate aici se află adevăratul mister al influenţei istorice pe care a avut-o teoria sa. O veche dispută care a străbătut întreaga istorie a gândirii pare acum depăşită şi soluţionată pentru prima dată. Căci, în realitate, în Kant se îmbină tendinţele fundamentale pe care Goethe le pune în opoziţie în caracterizarea pe care o face lui Aristotel şi Platon. Şi ambele se află aici într-un echilibru atât de perfect încât abia dacă se mai poate vorbi despre un primat al uneia în faţa celeilalte. Kant însuşi s-a simţit platonician, cu precădere în întemeierea eticii sale: iar în *Critica raţiunii pure* s-a declarat cu fermitate pentru dreptul „ideii" platoniciene şi împotriva oricăror reproşuri împotriva ei, care provin din „apelul grosolan la experienţa aşa-zis conflictuală".[84]

---

[83] J. W. von Goethe, „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre", în *Werke*, secţ. 2, vol. III, p. 141 şi urm.

[84] Vezi mai sus, capitolul V.

Însă, când un curent la modă căuta să-l plaseze în locul dialecticianului şi eticianului Platon pe teologul mistic, când Schlosser, în acest sens, îl preamărea pe Platon ca filosof al suprasensibilului şi al „contemplaţiei intelectuale", Kant, nu mai puţin energic, se interesa atunci de „muncitorul" Aristotel pe care acea „filosofie în ton nobil" intenţiona să-l aibă în vedere. „[...] nimănui altul decât filosofului *contemplaţiei*, care nu se înalţă prin munca herculeană a cunoaşterii de sine, ci o demonstrează de sus în jos printr-o apoteoză care nu-l costă nimic, nu-i poate trece prin minte să procedeze *nobil*: căci el vorbeşte doar pe baza a ceea ce vede şi de aceea nu este obligat să dea nimănui explicaţii." Dimpotrivă, filosofia lui Aristotel este muncă: căci scopul metafizicianului Aristotel este, indiferent dacă şi cu ce mijloace este atins, orientat în orice caz spre diviziunea cunoaşterii a priori în elementele sale şi spre recompunerea ei din aceste elemente.[85] Aici, într-un cuvânt, este desemnată dubla orientare în conceptul kantian al filosofiei. Inclusiv filosofia critică năzuieşte de la empiric-sensibil spre „inteligibil" şi ea îşi găseşte desăvârşirea reală doar în inteligibilul ideii de libertate. Însă drumul către acest scop conduce „prin munca herculeană a cunoaşterii de sine"[86] Conform acestui lucru, aici nu au valoare niciun fel de „elan al geniului" şi niciun apel la oarecari iluminări ale intuiţiei, ci aici domină cerinţele şi necesităţile riguroase ale conceptului; aici nu decide niciun sentiment mistic sau al evidenţei psihologice, ci analiza ştiinţifică realizată metodic şi „deducţia transcendentală" a formelor fundamentale ale cunoaşterii. Inteligibilul autentic care „se află la baza" experienţei este atins doar în consolidarea şi în înţelegerea critică deplină a tocmai aceste experienţe. Tocmai această năzuinţă ce conduce în afara experienţei către suprasensibil şi către „idee" conduce de aceea cu atât mai adânc în „*bathos*-ului rodnic al experienţei".[87] Tocmai acest lucru se dovedeşte de acum înainte drept forţa ideii şi a idealismului: faptul că ambele, în măsura în care se ridică deasupra experienţei, aduc la înţelegere deplină forma şi legea lor structurală.

---

[85] Vezi Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, p. 478 şi urm.
[86] *Op. cit.*, p. 478.
[87] Vezi capitolul 2.3, nota 36.

Ideea tinde către absolut şi necondiţionat: însă conştiinţa critică găseşte că adevăratul necondiţionat nu este niciodată dat, ci în permanenţă dat spre a fi prelucrat şi că el coincide în acest sens cu cerinţa totalităţii condiţiilor. De aceea, pentru a păşi în infinit, este suficient să străbatem finitul. Dezvoltată complet, empiria însăşi conduce la „metafizică" – aşa cum metafizica, în sens transcendental, nu vrea să expună şi să pronunţe nimic altceva decât întregul conţinut al empiriei. Năzuinţa spre necondiţionat îi este congenitală raţiunii: însă ca ultim necondiţionat până la care noi putem pătrunde se dovedeşte a fi sistemul complet al condiţiilor raţiunii teoretice şi practice. În acest sens, se delimitează şi se determină în sistemul kantian conceptul de „explorabil" şi cel de „inexplorabil". Ceva ce nu poate fi cercetat rămâne recunoscut; însă el nu se mai află aici ca simplă negaţie, ci devine regulativ al cunoaşterii şi acţiunii. El nu mai este expresia unui scepticism lipsit de speranţă, ci vrea să indice drumul şi direcţia în care trebuie să se mişte cercetarea şi în funcţie de care ea trebuie să se desfăşoare multilateral. Astfel, pentru noi, în inteligibilul autentic, în inteligibilul sarcinii raţiunii, lumea fiinţei se transformă într-o lume a faptei. În această nouă relaţie între condiţionat şi necondiţionat, între finit şi infinit, între experienţă şi speculaţie, Kant a creat, în raport cu Platon şi Aristotel, un nou tip de gândire filosofică. Conceptul modern al idealismului, construit la Descartes şi Leibniz, a ajuns în cazul său la îndeplinire şi desăvârşire sistematică.

INDICE DE NUME PROPRII

CUPRINS

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România.

COMENZI – CARTEA PRIN POŞTĂ

EDITURA PARALELA 45
Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 130
Tel.: 0248 633 130; 0753 040 444
0721 247 918
Tel./fax: 0248 214 533; 0248 631 439; 0248 631 492
E-mail: **comenzi@edituraparalela45.ro**
sau accesaţi **www.edituraparalela45.ro**



Tiparul executat la *Graficprint*
www.graficprint.eu
e-mail: comenzi@graficprint.eu

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

Conceput ca volum de încheiere al operelor complete ale lui Immanuel Kant (ediție îngrijită chiar de Ernst Cassirer), *Kant. Viața și opera* constituie în primul rând o privire cuprinzătoare a operei kantiene şi se apleacă mai puțin asupra biografiei kantiene, urmând-o strict în liniile ei directoare. Ernst Cassirer analizează rând pe rând toate operele kantiene fundamentale – cele trei „critici ale rațiunii" –, fără să se limiteze doar la acestea. Interesat de filiația problemelor filosofiei lui Kant şi de explicitarea conceptelor sale fundamentale, Cassirer se apropie şi de scrierile precritice, indicând de fiecare dată cele dintâi semne ale viitoarelor dezvoltări sistematice. Imaginea filosofiei kantiene e întregită, desigur, de analizarea textelor de bătrânețe, consecințe ale „criticii rațiunii", care l-au atras pe Immanuel Kant în conflicte cu autoritățile ecleziastice ale Prusiei. Monografia lui Cassirer este astfel o „sinteză energică", concentrată asupra planului sistemului şi a liniilor „majore şi decisive ale edificiului ideatic", căutând să redea celor interesați de învățătura lui Kant „sublima simplitate şi generalitate a ideilor fundamentale ale sistemului kantian".

Ernst Cassirer (1874–1945) este considerat azi drept unul dintre cei mai importanți filosofi ai secolului XX. De orientare neokantiană, a fost interesat atât de ştiințele naturale şi de matematică, cât şi de disciplinele umaniste, opera sa incluzând scrieri de filosofia istoriei şi culturii, dar şi de epistemologie. Dintre cele mai importante opere ale sale amintim *Filosofia formelor simbolice* (Editura Paralela 45, 2008, volumele 1 şi 2) şi *Filosofia Luminilor* (Editura Paralela 45, 2003).

ISBN 978-973-47-1575-6



PARALELA 45 EDITURA

Preț cu TVA: 45 LEI